

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
«COMMUNIO»

47. Jahrgang

2018

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

Gegründet 1972 von

HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER
JOSEPH RATZINGER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING
JAN-HEINER TÜCK (Schriftleitung)

Redaktion

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
TOBIAS MAYER (Redaktionsassistent, Lektorat u. Satz)
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistent, Lektorat, Layout: Tobias Mayer,
Universität Wien, Institut für Systematische Theologie und Ethik,
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien. E-Mail: info@communio.de.

Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, D-73760 Ostfildern.

Herstellung: Stückerle Druck und Verlag, Ettenheim.

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden
von Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

Databases: «Communio» is among others indexed in: ATLA Religion Database, Chicago;
IBZ Online, Berlin; Index theologicus, Tübingen; Web of Science/Clarivate Analytics: Emer-
ging Sources Citation Index, Philadelphia.

www.communio.de

SCHULD UND VERGEBUNG

Editorial

Wenn man Kinder, die etwas angestellt haben, zufällig ertappt, kann es vorkommen, dass sie gleich ausrufen: «Ich bin's nicht gewesen, der da war's.» Offensichtlich bedarf es keiner langen Einübung, um jene Kunst zu erlernen, die wir alle mehr oder weniger meisterhaft beherrschen: die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Oft sind wir es gewesen, wollen es aber nicht wahrhaben. Es müssen schon die anderen gewesen sein, die uns dazu gebracht haben, etwas zu tun, was wir gar nicht tun wollten – oder doch? Was bietet sich mehr an, als in einem fast automatischen Reflex erst einmal die anderen zu bezichtigen, um selbst besser dazustehen? Strategien der Fremdbezichtigung anderer dienen fast immer der Selbstentlastung oder der Selbsterhöhung. Der Mensch, der es nicht aushält, Täter zu sein, sucht nach Ersatztätern und Alibis, auf die er die Schuld abwälzen kann. Das ist schon bei Adam so, der sofort mit dem Finger auf Eva zeigt: «Die da war's!» Heute erleben wir mehr und mehr eine «Übertribunalisierung» (Odo Marquard) der Lebenswelt, in der jeder gnadenlos unter Rechtfertigungsdruck gerät oder geraten kann. Erleichterung findet das unter Legitimationsdruck geratene Ich, indem es die «Flucht in die Unbelegbarkeit» antritt. Es weigert sich immer dann, in der ersten Person Singular zu sprechen, wenn es um die Übernahme von Schuld geht, wechselt flink zum «man» über und kann sich plötzlich an nichts mehr erinnern. Schon Nietzsche notierte: «Das habe ich getan», sagt mein Gedächtnis. «Das kann ich nicht getan haben» – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.» Der Mensch, der die Absicht hatte, es gewesen zu sein, will es nun doch nicht gewesen sein; das mündige Subjekt droht sich selbst zu entmündigen, wenn es sich weigert, Verantwortung zu übernehmen.

Das Vaterunser unterbricht diese Mechanismen der Schuldabwälzung und Verantwortungsflucht. Wer betet oder zu beten versucht: «Vergib uns unsere Schuld!», hat die eigenen Verfehlungen längst zugestanden und hält sie ins Licht der Vergebung. Wir sind nicht so gut und perfekt, wie wir in den Augen anderer oder vor uns selbst gerne dastehen würden. Wir haben Schwächen, die

wir lieber nicht hätten. Das Vaterunser lädt dazu ein, diese Schwächen, die aus Taten und Unterlassungen bestehen, nicht zu vertuschen, sondern zuzugeben und auf die Barmherzigkeit Gottes zu bauen. Das kann eine Stärke sein. Wer um Vergebung bittet, hat aufgehört, die Schatten der eigenen Geschichte zu verdrängen oder zu vergessen, er hält sie ins Licht der Gnade – in der Hoffnung neu anfangen zu können. Die Bitte im Vaterunser wird allerdings gleich ergänzt durch den Zusatz: «wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!» Wer erfährt oder erfahren hat, dass er nicht auf seine Fehler festgelegt wird, sondern neu anfangen kann, der soll auch bereit sein, andere nicht auf ihre Fehler festzulegen und sie neu anfangen zu lassen. «Ertragt einander und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat! Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr» (Kol 3,13). Der Dankbarkeit über das Geschenk der Vergebung entspricht die Bereitschaft, ja die Pflicht, anderen zu vergeben, die schuldig geworden sind – und das nicht nur einmal, sondern immer wieder (vgl. Mt 18,21–35). Vergebung aber, die den anderen nicht auf die moralischen Hypotheken der Vergangenheit fixiert, behandelt ihn so, als ob er nicht gefehlt hätte. So setzt sie die besseren Möglichkeiten des anderen frei und ist ein «Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit» (Hannah Arendt).



Die vorliegende Ausgabe der COMMUNIO setzt die Vaterunser-Reihe fort. Den Auftakt machen zwei bibeltheologische Beiträge. *Georg Braulik* warnt vor einer individuellen Engführung der fünften Vaterunserbitte und erinnert an ein eindrückliches Volks-Klagegebet bei Jesaja (Jes 63,7–64,11), in dem die Israeliten in einer Situation der äußersten Gottesverdunklung die Vaterschaft Gottes einklagen und ihre kollektive Schuld eingestehen. *Robert Vorholt* geht den beiden Varianten des Vaterunsers im Lukas- und Matthäus-Evangelium nach und stellt die Angewiesenheit des Menschen auf Vergebung heraus, dessen Freiheit nie ganz dem Willen Gottes entspricht, weil sie immer wieder geneigt ist, sich durch die Macht des Bösen gefangen nehmen zu lassen. *Bertram Stubenrauch* ruft die Unterscheidung zwischen Schuld als moralischer Pflichtverletzung und Sünde als Bruch im Gottesverhältnis in Erinnerung und entwickelt Konturen einer Erlösungslehre, die auf eine Heilung der dramatischen Störung im Gottesverhältnis abzielt. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive greift *Matthias Buschmeier* das dem österlichen *Exsultet* entstammende Motiv der *felix culpa* auf und weist auf Phänomene einer kulturellen Produktivkraft der Schuld hin.

An die programmatischen Beiträge schließen sich drei Miniaturen an. Der einstige Erzbischof von Paris, *Jean-Marie Lustiger* (1926–2007), berichtet in einer Rundfunkansprache anlässlich des Düsseldorfer Katholikentags 1982 von

seiner persönlichen Unfähigkeit, den Tätern, Mitwissern und Mitläufern von Auschwitz zu verzeihen. Erst die Betrachtung des Evangeliums und die Erinnerung an den Gebetsruf des sterbenden Christus: «Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!» habe seine Haltung ändern können und den kühnen, letztlich nur im Geheimnis Gottes verstehbaren Gedanken freigesetzt, dass «im Empfang des Verzeihens, das der Gekreuzigte schenkt, die ungezählten Opfer, denen er sich in seinem Leiden zugesellt hat, auch ihm zugesellt werden im Verzeihen, das er gewährt». Eine fast vergessene, aber höchst eindrückliche Kurzgeschichte von *Hans Bender* (1919–2015) spielt eine Szene aus einem Feuergefecht kurz vor Ende des Zweiten Weltkriegs ein. Ein englischer Soldat erschießt einen deutschen Jungen – kann es nicht fassen und ruft nur noch: *Forgive me!* Auch im Werk des Berliner Schriftstellers *Hartmut Lange* gibt es Novellen, die um das Problem der Versöhnung kreisen. Im Imaginationsraum der Literatur wird möglich, was im realen Leben unmöglich ist: Täter und Opfer gehen Arm in Arm spazieren – und provozieren moralische Entrüstung...

In den *Perspektiven* legt Hartmut Lange im Gespräch mit *Jan-Heiner Tück* Hintergründe seines literarischen Schaffens offen. *Thomas Söding* setzt sich kritisch mit dem Vorschlag von Papst Franziskus auseinander, die sechste Vaterunserbitte im Sinne der französischen Übersetzung zu verändern: «Und lass uns nicht in Versuchung geraten.» Er erinnert an die Versuchung Christi, die seiner Jünger und die der Kirche, um den Sinn der anstößigen Bitte neu zu erschließen. Darüber hinaus erinnert *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* anlässlich des 20. Todestages von Josef Pieper an ein Leitmotiv seines Denkens, dass das Wirkliche gut und in folgedessen das Böse in seinen unterschiedlichen Manifestationen wirklichkeitsarm sei. *Michael Gassmann*, selbst künstlerischer Leiter des Internationalen Musikfestivals Heidelberger Frühling, zeigt in seinem Essay «Gott – Erde – Geist» auf, wie Klassik-Festivals in den letzten Jahren zu Orten einer weitgefassten und teils ins Esoterische reichenden Spiritualität mutiert sind. Diese Entwicklung macht offensichtlich auch vor Kirchen und Kathedralen nicht halt.

Mit dem veränderten Layout der COMMUNIO, das für neue farbliche Akzente auf dem Umschlag und eine Auflockerung des Schriftbilds sorgt, werden ab diesem Heft auch zwei neue Rubriken eingeführt: *Buchempfehlungen der Redaktion* und *Verdichtungen*, in denen Lieder, Hymnen und Gedichte vorgestellt und gedeutet werden. *Holger Zaborowski* macht den Anfang und würdigt «Das Lob der Hand» von Henri Focillon. Die Bamberger Poetin *Nora Gomringer* hat die erste Verdichtung übernommen, sie präsentiert das Gedicht *Herbsthauch* von Friedrich Rückert, das in wenigen Zeilen die Trauer über das Vergehen einfängt.

Jan-Heiner Tück

«DU BIST DOCH UNSER VATER! ‹UNSER ERLÖSER VON JEHER› IST DEIN NAME»

Wie Israel als Volk um die Vergebung seiner Schuld bittet

1. Kollektives Schuldbekenntnis und Volksklage

Vergebung erbittet man gewöhnlich für sich selbst oder gewährt sie einem schuldig Gewordenen. Kollektive Schuld aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, zu einem Volk ist in modernen Demokratien juristisch irrelevant. Dennoch existieren wir als Person nur in Kommunikation mit anderen Menschen und in Schicksalsgemeinschaften. Wir sind in gesellschaftliche Unheilszusammenhänge verstrickt, in denen unsere freien Entscheidungen von der Schuld anderer mitbestimmt werden und uns zu Mittätern machen. Wir werden zum Beispiel in die Zerstörung natürlicher Lebensräume hineingeboren, die wir nicht verursacht haben, tragen aber die Umweltverschmutzung und den schleichenden Klimawandel mit, ja verstärken sie noch. Ebenso ist die Welt, in der wir uns vorfinden, von Geschichtsmächten geprägt, deren Schuld-potentiale oft unbemerkt in Fühlen und Denken verinnerlicht und weitergegeben werden und dann wie selbstverständlich den Zeitgeist, das kollektive Urteil und Verhalten bestimmen. Man braucht nur an den jahrhundertelangen Antijudaismus zu denken, der sich schließlich in einem versuchten Genozid entlud. Wir alle sind schon immer in ein soziokulturelles Netz, in die Sinnwelten unserer Epoche verwickelt, ob wir sie ablehnen oder übernehmen.

Die Bibel beurteilt Schuldzusammenhänge realistischer als unser neuzeitlicher Individualismus. Und vor allem: Sie rechnet in dem, was geschieht, auch mit dem Wirken Gottes.¹ Das Alte Testament enthält Psalmen, mit denen Israel seine Schuld als Volk und das Verhängnis, zu dem sie schließlich führte, in Klage-liturgien vor Gott getragen hat (vgl. z.B. Sach 7, 1–14; 8, 18f). Die Klagepsalmen, die dabei gesungen wurden, waren zwar oft Reaktionen auf eine nationa-

le Katastrophe, «Trümmergebete» angesichts des verwüsteten Tempels und der Zerstörung Jerusalems. Doch ringen sie über den äußeren Ruin hinaus um das Verhältnis des Volkes zu Gott, das es durch seine Verfehlungen zerbrochen hat, und um die Vergebung der kollektiven Schuld. Wenn wir im Vaterunser bitten: «erlass uns unsere Schulden, unsere Sünden», meinen wir damit gewiss die je eigenen Sünden. Aber dürfen wir dabei unsere Schuldverflochtenheit etwa als Kirche übergehen oder sogar bewusst ausklammern? Die Schuldenerlassbitte Jesu hat als biblischen Hintergrund die Erzählung vom Bundesbruch am Sinai Ex 32–34. Ihre Formulierung zitiert den aramäischen Text von Ex 34,9 «und erlass unsere Schulden und unsere Sünden», wie er auch in der Synagoge vorgetragen wurde.² Konkret soll Gott, den Mose in Ex 34,7 einen «der Schulden erlässt» nennt, dem Volk seine Schuld des Abfalls zum goldenen Kalb vergeben. Dieser Traditionshintergrund der fünften Vaterunserbitte – die Vergebung einer kollektiven Schuld – will ernstgenommen werden. Müssen wir also nicht wie Israel in diese Bitte auch unser gemeinsames Versagen vor Gott und den Menschen einschließen? Dazu könnten uns nicht zuletzt die Schuldbekenntnisse und Vergebungsbitten ermutigen, die Papst Johannes Paul II. zu Beginn der Österlichen Bußzeit des Jubiläumsjahres 2000 im Namen der Kirche gesprochen hat. In ihnen geht es nicht nur um Sünden einzelner Glieder der Kirche, sondern ausdrücklich auch um «die Sünden der Kirche».³ Die folgende exegetische Betrachtung eines alttestamentlichen Volksklagelieds möchte für diesen Zusammenhang von «Heiligem Gottesvolk und Schuld» in der Gebetstradition Israels sensibilisieren⁴ und trotz aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Unterschiede den Umgang der Kirche mit ihren Verfehlungen theologisch und spirituell vertiefen.⁵

Ich wähle dazu Jes 63,7–64,11, den vielleicht «gewaltigste[n] Volksklagepsalm in der Bibel»⁶. Er bildet mit seinem dreimaligen Pochen auf «du [Gott] bist unser Vater» (63,16a.b; 64,7) «eine Brücke zur Gebetsbelehrung Jesu im Vater unser»⁷. Dieses emotionsgeladene, bilderreiche und theologisch ebenso kreative wie radikale Klagegebet beginnt mit der sehnsuchtsvollen Erinnerung an die Heilstaten Gottes am Anfang Israels und endet mit der bangen Frage nach seinem künftigen Verhalten. Denn bis in die Verfassergegenwart liegen die Städte in Schutt und Asche, ist Jerusalem eine Wüste und der Tempel niedergebrannt (vgl. 63,18; 64,9f). Das Klagelied dürfte deshalb während oder erst nach der Zeit des babylonischen Exils verfasst worden sein.⁸ Was Israel in seiner gegenwärtigen Schuldverstrickung beten lässt, ist allein seine Beziehung zu JHWH. Wie sie hier zu Wort kommt, ist im Alten Testament einzigartig. Im Folgenden lege ich (2) den Geschichtsteil und (3) den eigentlichen Klageteil des Textes aus und fasse abschließend (4) die Leitideen des Volksklagelieds für das Beten um

Vergebung der gemeinsamen Schuld zusammen.⁹ Den Schrifttext zitiere ich nach der Einheitsübersetzung 2017.

2. «In all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt» (Jesaja 63, 9) – die Heilsgeschichte

Der Klagpsalm beginnt mit einem Rückblick auf die überlieferten Rettungstaten Gottes. Sie werden im *ersten Teil* 63, 7–14 bedacht. Während die einzelnen erwähnten Ereignisse der Heilsgeschichte mit der Klage verschmelzen (63, 11–14), steht die allgemeine Reflexion über das Gnadengeschehen der Frühzeit unter dem Vorzeichen des Gotteslobes (63, 8–10). Ihm geht noch ein hymnischer Aufgesang voraus, den ein einzelner Sänger, vielleicht auch das «Ich» der betenden Gemeinde (vgl. 63, 15), anstimmt¹⁰:

Die Taten der Huld des HERRN will ich preisen, die Ruhmestaten des HERRN,
gemäß allem, was der HERR uns erwiesen hat,
seine große Güte, die er dem Haus Israel nach seiner Barmherzigkeit und seiner
großen Huld erwiesen hat. (63, 7)

Dieses Lob des erbarmungsvollen Handelns Gottes bildet das Programm des ersten Liedteils. Doch wird sich auch die Klage zu Beginn des zweiten Teiles auf diese heilsvolle Zuwendung Gottes berufen (63, 15). «Ich will preisen» meint wörtlich «ich will gedenken» – das Verb durchzieht als Leitmotiv den gesamten Text und steht gliedernd zu Beginn oder am Abschluss einzelner Abschnitte (63, 7.11 bzw. 64, 4.8). Das allgemein gehaltene preisende «Gedenken» (63, 7) mündet in eine ebenfalls verallgemeinerte Beschreibung des Verhältnisses Gottes zu Israel (63, 8–10). Sie betont vor allem das Beglückende der Beziehung in den «Tagen der Vorzeit». Denn die grundlegende Zuneigung Gottes (63, 8) und sein Einsatz für Israel (63, 9) sind in diesen Versen wesentlich breiter dargestellt als die Empörung des Volkes und die darauf reagierende Feindschaft Gottes (63, 10). Auch die auffallende Dichte von Wörtern für die göttliche Gunst – Huld, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Mitleid – unterstreicht diese Gewichtung. Eine ähnliche Häufung findet sich später nochmals zu Beginn des Klageteiles, weil dann diese göttliche Zuwendung den Betenden fehlt (63, 15).

Nach dem hymnischen Auftakt und nur an dieser Stelle des Lieds wird Gott zitiert. Er bekennt sich zu seiner Selbstbindung an Israel. Wenn er selbst sie ausspricht, besitzt sie höchste Glaubwürdigkeit:

Er sagte: Gewiss, sie sind mein Volk, Kinder, die nicht treulos handeln.
So wurde er ihnen zum Retter. (63, 8)

Gott ist der Urheber Israels. Im Hintergrund stehen unausgesprochen seine Erwählung und Adoption. Wenn die Israeliten «Kinder» Gottes sind, dann ist

er ihr Vater. Das wird hier noch nicht ausdrücklich gesagt. Dennoch bildet die Rolle, die Gott sich als Vater selbst zugewiesen hat, fortan die Voraussetzung seines Wirkens für sein Volk. Und seine familiäre Bindung bleibt auch der Angelpunkt aller Hoffnung für die bedrängte Gegenwart. Israel wird deshalb im Klagegebet Gott ausdrücklich als seinen Vater anrufen (63,16a.b; 64,7). Hat ihn doch seine Verpflichtung gegenüber seinem Volk und das Vertrauen auf die Treue seiner Kinder schon in der Vergangenheit zum Retter werden lassen. Wie Gottes Engagement dabei beschrieben wird, gehört zu den theologischen Perlen des alttestamentlichen Gottesbildes:

In all ihrer Bedrängnis war auch er bedrängt und der Engel seines Angesichts hat sie gerettet.¹¹

In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst.

Er hat sie emporgehoben und sie getragen in all den Tagen der Vorzeit. (63,9)

Die Einheitsübersetzung 2017 ist bei der Wiedergabe dieses Verses – wie es den Prinzipien ihrer Revision entspricht – zum hebräischen Masoretentext zurückgekehrt.¹² Gott ist also, wenn sich sein Volk in Not befindet, räumlich-real bei ihm. Israels Befreiung verdankt sich ausdrücklich seiner «*compassio*, *Sympathie*». Für die rabbinische Auslegung begründet diese Schriftstelle Jes 63,8 das Theologumenon vom Mit-Leiden Gottes mit seinem Volk.¹³ Es äußert sich nicht nur «als psychisches Mitleid [...] in «seelischem» Schmerz, in Trauer und Klage [...], sondern es wird so verstanden, dass Gottes *ganze* Existenz mit Israel im Leid ist.»¹⁴ Mehr noch: «Das Leiden Gottes ist das Mittel, durch welches Israel erlöst wird: Gott selbst ist «das Lösegeld» für Israel.»¹⁵ Vom «Engel seines Angesichts» spricht das Alte Testament sonst nirgendwo mehr. Er dürfte traditionsgeschichtlich die Vorstellungen vom Begleitschutz eines Führungsengels (Ex 32,34; 33,2; vgl. 23,20.23) und von der persönlichen Gegenwart Gottes in seinem Antlitz (Ex 34,14f) beim Auszug aus Ägypten und der Wüstenwanderung zusammenfassen.¹⁶ Das heißt: Letztlich ist es doch Gott selbst, der in den Tagen der Vorzeit voll Empathie seine Kinder «erlöst», sie als Vater «emporgehoben» und «getragen» hat (vgl. Dtn 1,31). Umso schmerzlicher, dass sie sein zuversichtliches väterliches Urteil widerlegt, seine Erwartung nicht erfüllt haben:

Sie aber lehnten sich auf und betrübten seinen heiligen Geist.

Da wandelte er sich ihnen zum Feind; er selbst führte Krieg gegen sie. (63,10)

Die trotzig-widerspenstige Israel bezieht sich vom hebräischen Wortgebrauch her wahrscheinlich auf die Meuterei während des Wüstenzugs. Der Vertrauensbruch erfolgt dem Klagelied zufolge grundlos. Er ist angesichts der Wohltaten Gottes völlig unverständlich. Denn Gott hatte «seinen heiligen Geist», in dem er «betrübt», also verletzt werden kann (63,10), seinem Volk

schon vor Beginn seiner Rettungstaten ins Innere gelegt (63,11; vgl. «dein heiliges Volk» 63,18) – ein Privileg, das im Alten Testament nur hier ausgesprochen wird. Dass Gott sich «zum Feind» Israels wandelte, ist ebenfalls eine seltene Aussage (vgl. Jer 30,14; Kgl 2,5). Auch dass er gegen Israel Krieg führt, hat nur in Jer 21,5 eine Parallele – hier droht er, gegen Jerusalem zu kämpfen. Von dieser Feindschaft wird der zweite Teil des Klagelieds unter der Metapher des «Zornes Gottes» sprechen (64,4.8). Oft wird zu wenig beachtet, dass ihm die Auflehnung Israels vorausgeht (63,10a), dass also Gottes Zorn nicht die Ursache, sondern die Folge der Sünde ist.¹⁷ Das Klagelied umspannt somit innerhalb der wenigen Verse 63,8–10 wie nirgendwo sonst in der Bibel die äußersten Extreme im Verhalten Gottes gegenüber seinem Volk – er leidet zutiefst mit ihm, bekämpft es aber auch bis fast zur Vernichtung.

Gerade in der gegenwärtigen Situation, in der Israel nur die Feindschaft seines Retters von einst erfährt, «gedenkt» es des Geschehens der Frühzeit:

Da dachte man an die Tage der Vorzeit, an Mose, an sein Volk:

Wo ist der, der sie heraufgeführt hat aus dem Meer, zusammen mit dem Hirten seiner Schafe?

Wo ist der, der seinen heiligen Geist in sein Inneres gelegt hat, der sie an der rechten Seite des Mose gehen ließ mit prachtvollem Arm, der die Wasser vor ihnen zerteilte, um sich einen ewigen Namen zu machen, der sie durch die Fluten gehen ließ wie Pferde durch die Wüste, ohne dass sie strauchelten?

Wie das Vieh, das ins Tal hinabsteigt, so ließ sie der Geist des HERRN zur Ruhe kommen.

So führtest du dein Volk, um dir einen prachtvollen Namen zu machen. (63,11–14)

Bisher hatte das Lied nur allgemein und theologisch abstrakt vom Heilswirken Gottes gesprochen. Jetzt entfaltet es seine wunderbare Führung des Volkes in der Vorzeit, in den Tagen eines ungetrübten Verhältnisses. Die Rückschau ist zwar von einem hymnischen Grundton geprägt. Doch stellt die gegenwärtige Bedrängnis die gute Erinnerung unter das Vorzeichen der Klage. Die doppelte Frage nach Gottes Verbleib «Wo ist der», mit der die Großtaten Gottes eingeleitet werden, reflektiert in der Gnade der Frühzeit die Abwesenheit Gottes in der augenblicklichen Not (vgl. 63,15). Der Geschichtsausschnitt ruft mit Exodus und Landnahme Eckdaten der kanonischen Geschichte Israels in Erinnerung. Im Unterschied zu den Erzählungen des Pentateuchs ist es aber nicht Mose, der daran maßgeblich beteiligt ist. Vielmehr handelt Gott unmittelbar, genauer: in Formen seiner persönlichen Gegenwart – durch «seinen heiligen Geist» und «seinen prachtvollen Arm». Gott hat also Israel samt seinem «Hirten» Mose mit seinem «Arm», das heißt voll Macht, aus dem Roten Meer heraufgeführt, hat dazu das Wasser gespalten und sie durch die Fluten wie auf trockenem Boden ziehen lassen. Dann hat er sie durch seinen «Geist» zur

Ruhe ins Verheißungsland geleitet (vgl. Jos 21,44). Diese Ereignisse werden mit originellen, lebensnahen Metaphern veranschaulicht: Der Zug des Volkes, der «Schafe» Gottes, von Ägypten nach Kanaan wird mit dem ungehinderten Dahinstürmen von «Pferden in der Wüste» und mit dem «Vieh, das» – wie zur Nachtruhe – «ins Tal hinabsteigt» verglichen. Am Ende verweist sowohl der Aussagen- wie der Bildteil jeweils auf den letzten Sinn allen Geschehens: auf die Verherrlichung Gottes in seinem «prachtvollen Namen», den er sich mit diesen Taten für «ewig», also bis in die fernsten Zeiten, gemacht hat. Dieser Name wird allerdings – wie der Vaternamen Gottes – erst innerhalb der Klage ausgesprochen, wenn sich Israel auf ihn beruft. Er lautet: «unser Erlöser von jeher» (63,16).

Am Ende der Geschichtsreflexion wechselt der Psalmist in die direkte Anrede Gottes (63,14). Sein Bekenntnis «du führtest dein Volk» rundet den ersten Teil des Liedes ab, den er mit dem Lob der Taten Gottes begonnen hatte (63,7). Zugleich leitet sein «Du» zum *zweiten Teil 63, 15–64, 11*, dem Klagegebet, über. In ihm wendet sich Israel ebenso unmittelbar, nun voll dramatischer Rhetorik, aus den Erschütterungen der Gegenwart an Gott. Dabei entspricht das Vorgehen des folgenden *ersten Bitte-Klage-Abschnitts 63, 15–19a* jenem von 63,8–14.¹⁸

3. «Warum lässt du uns von deinen Wegen abirren?» (Jesaja 63, 17) – Bitte, Bekenntnis und Klage

Ein verzweifelter Schrei des Volkes steigt wie aus dem Abgrund auf zum fernen Gott, der sich in sein Heiligtum im Himmel zurückgezogen hat:

Blick vom Himmel herab und sieh her von deiner heiligen, prachtvollen Wohnung!
Wo ist dein leidenschaftlicher Eifer und deine Macht?
Dein großes Mitgefühl und dein Erbarmen – sie bleiben mir versagt.
Du bist doch unser Vater! Abraham weiß nichts von uns, Israel kennt uns nicht.
Du, HERR, bist unser Vater, «Unser Erlöser von jeher» ist dein Name. (63,15–16)

Angesichts von Fremdherrschaft und Tempelzerstörung (63,18) fleht das Gebet um die Aufmerksamkeit Gottes, der sich vor Israel verborgen hat (vgl. 64,6). Schon der Rückblick auf die früheren Wunder der Führung Gottes hat insgeheim nach seinem heilsvollen Handeln in der Gegenwart gefragt – «wo ist er, der [...]» (63,11). Jetzt fragt das Volk Gott offen nach seinem leidenschaftlichen Einsatz und seiner machtvollen Rettung. Es bedauert, dass Gott ihm sein Mitleid – wörtlich das «Aufwallen seines Inneren» – und sein Erbarmen versagt (vgl. dagegen Jer 31,20). Eingeklagt wird also, was für die Mosezeit gepriesen wurde (63,7.9) und was Gott jetzt zurückhält (vgl. 64,11) – seine Empathie

und Barmherzigkeit. In dieser Beziehungskrise argumentiert das Volk mit dem Intimverhältnis, das Gott selbst ihm zugesprochen hatte: Es appelliert an ihn als seinen Vater.¹⁹ Diesem Vater-Gott wird die wirkungslose Vaterschaft Abrahams und Jakobs gegenübergestellt. Der anschließend wiederholte Appell «Du, HERR, bist unser Vater» erinnert Gott außerdem an seine Verantwortung als «Löser», die ihm für sein Volk von alters her als Verwandtem zukommt (vgl. 63,8). Dazu im Einzelnen.

Was meint der Gottestitel «unser Vater»²⁰ in diesen theologischen Spitzensätzen? Dafür gibt es mehrere Deutungen. Die gefühlsbetonte Vater-Anrede kann an die liebevolle Fürsorge und das Erbarmen eines menschlichen Vaters erinnern.²¹ Sie hat allerdings wie auch anderswo (vgl. Ps 103,13; Jer 31,9)²² die Nuance, dass Israel sich ihrer unwürdig erwiesen hat. Dagegen versteht eine zweite Auslegung den Ruf zum Gott-Vater stärker von Israel und seiner Bedrängnis her: Wenn Gott vom Volk als Vater angesprochen wird, drückt sich darin das Vertrauen auf die (unverdiente) Zuwendung Gottes aus.²³ Dabei bildet der Ruf zum Vater-Gott auch das für Klagelieder typische «Bekenntnis der Zuversicht». Nach einer dritten Interpretation knüpfe das Vatermotiv an die Exodus-Thematik am Anfang des Gebets an.²⁴ Ein solcher Rückgriff auf die Herausführung aus Ägypten dürfte allerdings bei diesem Text nicht zutreffen.²⁵

Wie unabdingbar die Vaterschaft Gottes für eine Schicksalswende ist, unterstreicht die Ohnmacht der «Väter» Israels, der Patriarchen Abraham und Jakob. Sie haben jede Verbindung mit ihren Nachkommen abgebrochen. Zu schwer hat Israel das Verhältnis belastet (vgl. Gen 18,18–19), als dass es jetzt noch daran anknüpfen könnte (anders Jes 41,8f; 51,2). Dagegen ist Gottes Vaterschaft unauflöslich und er allein kann Israel wie einst so auch jetzt retten. Der zweite glühende Appell an den «Vater» wird – diesmal nicht im Kontrast, sondern als Parallele – durch den Ruf zum «(Er-)Löser» Israels ergänzt. Die Bezeichnung ist längst ein fester Gottes-Titel. Er wird gerade in Jesaja 40–66 häufig verwendet (z.B. 41, 14; 43, 14; 44,6.24 usw.). Mit ihm stellt sich Gott auch selbst vor (49,26; 60,16). Der «Löser» ist in der israelitischen Rechtspraxis der nächste Verwandte, der zugunsten eines in Not geratenen Angehörigen einzutreten hat. Er muss ihn zum Beispiel aus der Schuldklaverei loskaufen oder ein unter wirtschaftlichem Druck veräußertes Grundstück wieder für die Familie erwerben. Wenn Gott selbst im Alten Testament «Löser» seines Eigentumsvolkes Israel ist, dann löst, befreit er es vor allem durch den Auszug aus der Schuldklaverei des Exils (vgl. z.B. Jer 31, 11; Jes 52,3–6; auf die Knechtschaft in Ägypten und den Exodus bezogen in 63,9) und bringt es in das enge Verhältnis zu ihm zurück. So verweist der Ehrenname «Erlöser» auf 63,12, wo Gott sich mit dem Wunder des Zugs durch das Rote Meer einen «ewigen Namen» gemacht hatte.

Wenn Gott in diesem Verhältnis zu Israel steht, kann es ihn, so skandalös es auch klingen mag, nur mehr beschwören:

Warum lässt du uns, HERR, von deinen Wegen abirren und machst unser Herz hart, sodass wir dich nicht fürchten?
 Kehre zurück um deiner Knechte willen, um der Stämme willen, die dein Erbbesitz sind. (63,17)

Israel hält Gott also nicht nur vor, dass er sich von ihm abgewandt hat (63,15). Es klagt ihn auch an, seine Verirrungen zugelassen, ja verursacht zu haben.²⁶ Mehr noch: Er ist sogar dafür verantwortlich, dass das Volk in all dem Elend die «Gottesfurcht», modern gesprochen: seinen Glauben, verloren hat. Verständlich, dass es in einem solchen «Atheismus» keine Möglichkeit sieht, seiner Schuldverstrickung aus Eigenem zu entinnen. Da muss schon Gott selbst «umkehren», um sein Volk aus Abfall und Herzensverhärtung zu retten. Es sind ja «seine Knechte», die von ihm völlig abhängen, sein «Erbbesitz», den er nicht veräußern kann.

Die Erfahrung der Gottesfinsternis (Martin Buber) erscheint noch bedrückender, sobald auch die konkrete politische Katastrophe ins Gebet genommen wird. Denn das Volk fühlt sich nicht nur vaterlos, sondern auch führungslos:

Für kurze Zeit haben unsere Feinde dein heiliges Volk in Besitz genommen; dein Heiligtum haben sie zertreten.
 Wir sind geworden wie die, über die du niemals geherrscht hast, über denen dein Name nie ausgerufen wurde. (63,18–19a)

Mit dem Angriff auf Heiliges – «dein Heiligtum» und «dein heiliges Volk» – ist Gott selbst von der Schmach betroffen (vgl. 63,9). Die Preisgabe an die Feinde zeigt, dass er seine Herrschaft über Israel aufgegeben und sein Besitzrecht gekündigt hat. Denn Israel gehörte Gott, seit dessen Name wie in einem Rechtsakt über ihm ausgerufen worden war, sodass es fortan seinen Namen trug. Dennoch kann diese Kapitulation nicht das Ende sein. Zwar haben die Feinde Israel enteignet und den Tempel geschändet – es bleibt trotzdem «Gottes heiliges Volk». Zwar scheint Gott unbeteiligt – es bleibt trotzdem nach seinem Namen benannt.

Die Dramatik der Anklage Gottes hat ihren Höhepunkt erreicht. Der folgende *Abschnitt 63,19b–64,4* denkt in einer Art Exkurs über die zuletzt erwähnte «Herrschaft Gottes» weiter nach.²⁷ Doch ist alles nur ein irrealer Wunsch für die Vergangenheit. Wäre Gott nicht in seiner Wohnung geblieben (63,15), sondern «hätte er den Himmel zerrissen und wäre herabgestiegen»,²⁸ dann wäre sein Erscheinen unwiderstehlich gewesen «wie Feuer, das Reisig entzündet und Wasser zum Sieden bringt». Dann hätten das «Erzittern der Berge» und der machtvolle Erweis seines Namens ein politisches Erdbeben in der Völkerwelt ausgelöst. Die Theophanie wäre zum Gericht geworden, weil

diejenigen, die Israel feindlich bedrängten, auch zu «seinen», nämlich Gottes, «Feinden» geworden wären (63,19b–64,2). Furchterregende Taten, die die Betenden kaum zu hoffen wagten, hätten ihn aller Welt als den einzigen Gott offenbart, der demjenigen, der auf ihn harrt und gerecht handelt, auch tatsächlich hilft. So hätte Israel noch gerettet werden können (64,3–4), obwohl es sich unter dem anhaltenden Gotteszorn immer mehr in Sünden (vgl. 64,6b und 63,17) verstrickte.²⁹ Doch der Himmel blieb verschlossen. Deshalb irrt das Volk weiter ab von den Wegen Gottes.

Wie es mit seiner Gerechtigkeit aussieht, macht das anschließende Schuldbekenntnis mit drastischen Bildern deutlich. Es sieht die Sünden mit ihren Folgen in eins. Dabei tritt die Schuld als eigenständige und gewalttätige Person auf:

Wie ein Unreiner sind wir alle geworden, unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid.

Wie Laub sind wir alle verwelkt, unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind.

Niemand ruft deinen Namen an; keiner rafft sich dazu auf, festzuhalten an dir.

Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und hast uns zergehen lassen in der Gewalt unserer Schuld. (64,5–6)

Die Verbundenheit Israels mit Gott ist zerbrochen, das Vertrauen ist aufgekündigt: Keiner betet mehr, niemand sucht seinen Halt an Gott. Gott aber verbirgt sein Antlitz und überlässt das Volk den Auswirkungen seiner Schuld. Er ist also mitverantwortlich für die Entfremdung und Resignation (vgl. 64,4b). Dennoch kann nur er helfen. Deshalb wenden sich die Beter im *zweiten Bitte-Klage-Abschnitt* 64, 7–11 erneut – wie früher in ihrer Bedrängnis so jetzt unter der Last ihrer Schuld – voll Emotion an Gott als ihren Vater:

Doch nun, HERR, du bist unser Vater.

Wir sind der Ton und du bist unser Töpfer, wir alle sind das Werk deiner Hände.

Zürne nicht allzu sehr, HERR, denk nicht für immer an die Schuld.

Schau doch her: Wir alle sind dein Volk. (64,7–8)

JHWH ist nicht nur der Vater, er ist auch der Schöpfer Israels. Lag der Nachdruck früher auf der Verwandtschaft Gottes (63,16), so liegt er nun auf der Abhängigkeit der Redenden (vgl. Ijob 10,8–9). «Wir alle», also das ganze Volk, sind nicht nur unrein und erstorben wie welches Laub (64,5), sondern sind und bleiben Gottes Geschöpfe. Israel ist das Werk Gottes, wie Töpferware aus seiner Hand hervorgegangen – voll Würde und Zerbrechlichkeit, von seinem Ursprung her unlöslich mit Gott verbunden, weil von ihm gemacht. Diese unerschütterliche Zuversicht begründet die folgende Bitte, in der das Volk nochmals versucht, Gottes Zuwendung zu gewinnen. Erbeten wird nicht, Gott solle die Schuld ungeahndet lassen. Es würde schon genügen, wenn sich sein Zorn – womit keine irrationale Willkür, sondern Gottes Strafgerechtigkeit ge-

meint ist – nicht über die Maßen entladen (vgl. Klg 5,22) und die Schuld nicht für immer angerechnet würde (vgl. Ps 79,8). Dazu muss sich Gott aber Israel wieder zuwenden. Deshalb nochmals wie schon zweimal zuvor (63,15 und 64,4) die Bitte: «Schau doch her!» Und als Begründung: «Wir sind dein Volk, wir alle!» Auf diese Verbundenheit kann das Lied gar nicht oft genug zurückkommen (vgl. 63,8.11.14.18).

Denn das Land ist verödet, «deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden», der Tempel von Jerusalem, «unser heiliges, prachtvolle Haus, wo unsere Väter dich priesen,» ist verbrannt³⁰ (63,9–10, vgl. 63,18–19a). Als «heilige» Orte sind sie für Gott ausgesondert. Angesichts des völligen Zusammenbruchs gibt es nur mehr eine Frage. Sie benennt die entscheidende Ursache allen Klagens und Haderns mit Gott. Zugleich aber erhofft sie von ihm – dem Vater und Retter, Schöpfer und Erlöser Israels – eine Wende des Geschicks:

Kannst du dich bei alledem zurückhalten, HERR,
kannst du schweigen und uns so sehr erniedrigen? (64,11)

Es ist die letzte und zugleich schmerzlichste aller Fragen (vgl. 63,11.15.17). Sie ist ein «beinah ultimativer und überaus gemütsbewegter Appell an JHWHs Sympathie mit Israel»³¹. Mit der Frage nach der «Zurückhaltung» Gottes hat der Klageteil begonnen (63,15), mit ihr schließt er auch. Denn an ihr hängt die Zukunft des Volkes. Eine Art Antwort geben erst später einige Texte, die das Klagelied im Jesaja-Buch korrigierend und differenzierend fortschreiben, insbesondere Jes 65,1–7 und 8–12.³²

4. *«Denk nicht für immer an die Schuld! Wir alle sind doch dein Volk» (Jesaja 64,8) – zur Gebetstheologie der Volksklage*

Der Klagepsalm kämpft mit der Abwesenheit Gottes und ihren erniedrigenden Folgen – der Fremdherrschaft samt den Zerstörungen und der Verhärtung des Volkes in seinen Sünden. An diesem Tiefpunkt der Beziehungsgeschichte kann nur das wieder zugewandte Antlitz Gottes etwas verändern. Die das Klagelied singen, wissen um ihre Schuldverstrickung, bekennen sie auch, bleiben ihr aber ausgeliefert. Dennoch vertrauen sie auf den Gott, den Israel einst erfahren hat und der als Vater, Erlöser und Schöpfer an sein Volk gebunden bleibt. Deshalb appellieren sie an den mitleidenden Gott gegen den zum Feind gewordenen. Ihr Gebet, in dessen Hin-und-Her-Gerissen-Sein sich das Ringen um die Gottesbeziehung spiegelt, versucht die Mauer seines Schweigens zu durchdringen und in immer neuen Anläufen die Gottferne zu überwinden. Wie bittet Israel also um die Vergebung seiner kollektiven Schuld?

Das Lied begegnet der Krise zuerst mit dem Lob Gottes für beglückende Erfahrungen. Die Erinnerung daran vollzieht sich dann in zwei Schritten. Sie vergegenwärtigt zunächst das Fundament der Beziehung – dass Gott sich auf Israel eingelassen hat, es zu seinem Volk erklärt und als seine Kinder angenommen hat, dass er in seinen Bedrängnissen seither mitleidet. Und dann konzentriert sie sich auf die beiden wichtigsten Ereignisse der frühen Heilsgeschichte, in denen Gott Israel Nähe und Führung geschenkt hat – das Meerwunder und den Zug ins Land. An dieser Gottesbeziehung vergangener Generationen und am Wirken Gottes in den Tagen der Vorzeit darf die Gegenwartserfahrung Israels Maß nehmen. Die Anamnese schafft somit Kontinuität in einer Zeit, die als Abbruch des Gottesverhältnisses erlebt wird. Darüber hinaus erfüllt die Erinnerung weitere Aufgaben: Sie ermutigt zum Gebet und ist zugleich der erste Inhalt seiner preisenden Verkündigung. Sie macht bewusst, woran Israel mit seinem Gott ist und was es selbst ihm bedeutet. Und sie versucht, Gott dazu zu bewegen, sein Engagement nicht aufzugeben. Deshalb reichen die Bitten und Klagen schon in die Rühmung der Gottestaten hinein: Die Vergangenheit wird als Frage nach Gott erzählt – «wo ist er», der auch heute tut, was er einst getan hat? Der Gott der Geschichte darf nicht Geschichte bleiben. Die betende Erinnerung erwartet eine heilvolle Zukunft.

Das theologisch Besondere des Klagelieds liegt in der Eigendynamik des göttlichen Zorns, die ein Ineinander von Schuld und andauernder Selbstverweigerung Gottes bewirkt und aus der es kein Entrinnen zu geben scheint. Das Gebet bäumt sich gegen diese Ausweglosigkeit auf. Es macht erstens Gott auf seine verwandtschaftliche Bindung aufmerksam – er ist «Vater» und «(Er-)Löser» seines Volkes. Israel verdankt ihm schon seinen Ursprung – er ist sein «Schöpfer». Damit hat Gott eine Verpflichtung übernommen, der er sich nicht für immer entziehen kann. «Wo ist» dann «dein leidenschaftlicher Eifer, dein großes Mitgefühl und dein Erbarmen»? Israel selbst weiß sich als «heiliges», also zu Gott gehörendes «Volk», als sein unveräußerlicher «Erbbesitz», als von ihm restlos abhängige «Knechte». Auch diese unkündbare Zugehörigkeit nötigt Gott zum Eingreifen. Zweitens ignoriert das Gebet nicht die bitteren Erschütterungen, sondern beklagt sie als Folgen der Distanzierung Gottes: der Rückzug in seine Himmelsresidenz hat das Gebet im Tempel verstummen lassen und ihn den Feinden ausgeliefert. Die Lebensbedingungen sind desolat. Die Schuld ist übermächtig geworden, sodass das Volk sein Vertrauen verloren und es aufgegeben hat, Gott anzurufen. Deshalb zieht das Gebet Gott zur Verantwortung, formuliert die ungeheuerliche Anklage: «Warum lässt du uns abirren von deinen Wegen und machst unser Herz hart, sodass wir dich nicht fürchten?» Wenn sich das Klagelied trotzdem an den unbegreiflich gewordenen Gott wendet, ist das bereits ein Zeichen der Hoffnung wider alle Hoffnung. Sie

wird noch drittens durch die Bitten verstärkt. Auch sie scheuen keine theologische Kühnheit. Israel bekennt seine Sünden. Aber es bittet nicht um seine, sondern um Gottes «Umkehr». Denn sie allein garantiert, dass sein Zorngericht das Volk nicht in seiner Schuld versinken lässt. Gott muss seine quälende «Zurückhaltung» aufgeben. Deshalb schließt das Gebet mit einer offenen Frage, die seine Antwort, sein Eingreifen vorbereitet: «Kannst du schweigen und uns so sehr erniedrigen?» Sind solche Klagen und Gebete der ganzen Kirche um Vergebung in unserer Liturgie nicht viel zu selten geworden?

ANMERKUNGEN

Norbert Lohfink SJ zum 90. Geburtstag gewidmet.

- 1 Zur Anwesenheit Gottes in der Welt und seiner Offenbarung in der Tat s. Regina RADLBECK-OSSMANN, *Offenbarung in Tat und Wort*, in: *Geist und Leben* 90 (2017) 385–394.
- 2 S. dazu Dieter Böhler, *Mose und das Vaterunser. Die Bitte um Schuldenerlass in der Tora*, in: *Biblische Zeitschrift* NF 58 (2014) 71–75.
- 3 INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit* (Neue Kriterien 2), Freiburg 2000, 13. Als Beispiele, die «im ausdrücklichen Widerspruch zum Evangelium Jesu Christi» stehen, werden behandelt: die «Spaltung der Christenheit», die «Anwendung von Gewalt im Dienst der Wahrheit» und das «Verhältnis von Christen und Juden» (ebd., 85–93).
- 4 Vgl. die Überlegungen der Kommission zu den Sündenbekenntnissen des ganzen Volkes im Alten Testament (ebd., 38–44).
- 5 Heinz-Günther SCHÖTTLER, *Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels*, in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005) 158–181, plädiert leidenschaftlich dafür, auch als Christen an der «Klagespiritualität» Israels teilzuhaben (ebd., 178 und Literatur in Anm. 64). Sie sei in der homiletischen und geistlichen Gebrauchsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts marginalisiert, ja kriminalisiert worden (ebd., 179). Allerdings geht es Schöttler dann nicht um eine «kollektive, d. h. ekklesiologisch ausgerichtete Rezeption», sondern um «eine Deutung katastrophaler und leidvoller Lebenssituationen des einzelnen Menschen im Licht des Exilparadigmas» (ebd., 159f). Unter dieser Voraussetzung behandelt er auch das im Folgenden ausgelegte Klagelied Jes 63,7–64,11, in dem «sich Israel aufgrund seiner Exilerfahrung zur Ein-Klage der Verantwortlichkeit Gottes durchringt und das Anklage-Gebet gleichsam als Krisenintervention in der Gottesbeziehung praktiziert» (ebd., 178).
- 6 Claus WESTERMANN, *Das Buch Jesaja Kap. 40–66. Übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch 19), Göttingen 1966, 311. Zu den Kriterien, die Jes 63,7–64,11 als Volksklagelied verstehen lassen, s. Paolo SALVADORI, *Tu non sei così! La dinamica di fede del lamento di Is 63,7–64,11 a partire dal salmo 44* (Supplementi alla Rivista Biblica 55), Roma 2013. Das Volksklagelied wird in der Stundenliturgie des «Benediktinischen Antiphonales» in der Sonntagsvigil der Österlichen Bußzeit gesungen: Rhabanus ERBACHER – Roman HOFER – Godehard JOPPICH (Hg.), *Benediktinisches Antiphonale Band I: Vigil und Laudes*, Münsterschwarzach 1996, 149–151.
- 7 Georg FISCHER – Knut BACKHAUS, *Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel – Themen 14), Würzburg 2009, 38.
- 8 Vgl. Michael EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (Forschungen zum Alten Testament 21), Tübingen 1998, 266f. Die Datierungsvorschläge reichen von der Exilszeit im 6. Jahrhundert v. Chr. – z.B. Irmtraud FISCHER, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (Stuttgarter Bibliche Beiträge 19), Stuttgart 1989, 256 – bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. nach der Eroberung Jerusalems durch Ptolemaios I – so z.B. Odil Hannes STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblich-Theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 91. Die Monographien von Irmtraud Fischer und Michael Emmendörffer stehen teilweise auch im Hintergrund der folgenden Exegese.

- 9 Die Entstehungsgeschichte des Volksklageliedes ist diskutiert. Es wird als eigenständiger und nur lose mit seinem Kontext verbundener Psalm beurteilt (z.B. FISCHER, Volksklagelied [s. Anm. 8]) oder als ein aus dem Jesajabuch und für diesen Buchzusammenhang formuliertes Gebet (z.B. Johannes GOLDENSTEIN, *Das Gebet der Gottesknechte, Jesaja 63, 7–64, 11 im Jesajabuch* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 92], Neukirchen-Vluyn 2001; Judith GÄRTNER, *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluss des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuchs* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 114], Neukirchen-Vluyn 2006, 222–272) oder als im Rückgriff auf die Psalmen und prophetische Traditionen für Jesaja 56–66 geschaffener Text (z.B. EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* [wie Anm. 8]).
- 10 Vgl. den Volksklagepsalm 89, der ebenfalls von einem Einzelnen angestimmt wird und mit einem hymnischen Stück einsetzt. In 89,27 findet sich übrigens die für das Beten Davids vorausgesagte individuelle Anrede Gottes «Mein Vater bist du».
- 11 Zur Textkritik vgl. z.B. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 6–11.
- 12 Wie die *Einheitsübersetzung 2017* gibt auch die *Zürcher Bibel 2007* den hebräischen Text wieder. Dagegen folgte die *Einheitsübersetzung 1980* der Septuaginta, der griechischen Übersetzung: «Er [= JHWH] wurde ihr Retter in jeder Not. Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet.» Sie findet sich auch in der revidierten *Lutherbibel 2017*. Die Septuaginta schließt ausdrücklich jede Mittlergestalt als Retter aus – z.B. gegen Ex 14,19 und Num 20,16.
- 13 «Die Anschauung, dass Gott am Leiden seines Volkes teilnimmt, und die nachweisbar schon vorhanden ist im ersten nachchristlichen Jahrhundert, gehört wesentlich zum Grundbestand des altisraelitischen Glaubens.» (Martinus A. BEEK, *Das Mitleiden Gottes. Eine masoretische Interpretation von Jes 63, 9*, in: DERS. u. a. [Hg.], *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, 23–30, 29).
- 14 Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Studien zum Alten und Neuen Testament 17), München 1968, 82. Theologisch konnte das «Herabsteigen Gottes in den Raum, in dem Israel leidet, verstanden werden als sachliche Weiterführung der Aussagen, die davon sprechen, daß Gott sich überhaupt in den Raum der Welt hinein erniedrigt.» (Ebd., 90). Zu den wichtigsten Textbelegen s. ebd., 83–90.
- 15 Ebd. 90.
- 16 Vgl. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 131–141.
- 17 Z.B. gegen SCHÖTTLER, *Anklage Gottes* (s. Anm. 5), 170. Jes 63f ist also keine «Befreiung aus dem Sünde-Unheil-Schema» (gegen ebd., 165–171). Doch trifft Schöttlers differenzierende Feststellung zu: «In Jes 63f wird YHWHs Zorn – mag er auch in der Schuld des Volkes einen Anlass gehabt haben [sic!] – insofern, als er fort dauert und YHWH die Schuld (immer noch) nicht vergeben hat [vgl. dagegen Jes 40,1f; 54,7f] dafür verantwortlich gemacht, dass das Volk abirrt von YHWHs Wegen, weil er ihm im Zorn seine Nähe und Wirksamkeit, d. h. seine Erfahrbarkeit, verweigert.» (Ebd., 175).
- 18 Was 63,7–10 unter dem Gesichtspunkt des Lobes und Rückblicks in die Vorzeit anführt, stellt 63,15–19a unter dem Aspekt der Klage dar: Die Gnadentaten JHWHs (63,7 und 15) und sein verwandtschaftliches Nahverhältnis zu Israel (63,8 und 16), das sich in der Gründerzeit als Erlösung erwies (63,9 und 16), konnte Israel nicht vor dem Abfall bewahren und machte ihm Gott zum Feind (63,10 und 17). Deshalb ist es in 63,17 Gott selbst, der das Abirren seines Volkes zulässt und sein Herz verhärtet. Schließlich findet auch der Geschichtsrückblick in der Konkretisierung der gegenwärtigen Katastrophe sein Gegenstück (63,11–14a und 18–19a). Vgl. FISCHER, Volksklagelied (s. Anm. 8), 52f.
- 19 Zur Vorstellung von Gott als Vater s. z.B. Angelika STROTMANN, «*Mein Vater bist du!*» (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt 1991; Gottfried VANONI, «*Du bist doch unser Vater*» (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien 159), Stuttgart 1995; Annette BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000. Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Gott als Mutter?*, in: IKaZ 44 (2013) 3–21.
- 20 Zu den Besonderheiten von 63,16 und 64,7 gehört, dass die Vater-Anrede Gottes hier in einem Gebet steht. Vermutlich gab es diese liturgische Praxis auch schon in der Zeit vor dem Exil. Denn in Jer 3,4 zitiert Gott sie in einem kurzen Gebet: «Hast du mir nicht eben noch zugerufen: Mein Vater! Der Freund meiner Jugend bist du. Wird er ewig zürnen und immerfort nachtragen?» Die Anrede und Berufung auf eine alt-bewährte Intimität des Verhältnisses bleiben berechtigt, obwohl Israel angesichts seiner Verehrung anderer Gottheiten nicht mit seiner vertrauten Beziehung zu JHWH argumentieren dürfte (vgl. die polemisch umgekehrte Vater-Anrede eines Götzten in Jer 2,27). Auch Jer 3,19 gebraucht den Vokativ «mein Vater», um Gott anzurufen. Hier erwartet Gott nach der Aufnahme Israels unter seine Söhne und all seinen Wohltaten von Israel diese Anrede und die ihr entsprechende Treue als natürliche Reaktion: «Ich dachte, du würdest mir zurufen: 'Mein Vater' und dich nicht abwenden von mir.» In späteren Texten wie Sir 23,1,4 und 51,(1).10 findet sich «Vater» schon, wie selbstverständlich in der Gottesanrede des Bittgebers; vgl. auch Tob 13,3f. Auch die Septuaginta-Wiedergabe von 1 Chr 29,10 «Gelobt seist du, Herr, Gott Israels, unser

- Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit» (Martin KARRER (Hg.), *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 517) mit dem Nominativ «unser Vater» in der Funktion des Vokativs dürfte eine frühe Auslegung bezeugen. Sie lässt auf eine dem Übersetzer im zweiten vorchristlichen Jahrhundert bereits vertraute liturgische Praxis schließen, der die Vater-Anrede Gottes im Gebet geläufig war. Das Problem wird diskutiert von Konrad RUPPRECHT, *Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums*, in: Erhard BLUM u. a. (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff* zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 347–355. Nach den spätnachexilischen biblischen Texten beweisen auch die Qumranbelege des Josefapokryphon 4Q372 frag. 1 16f und des individuellen Gebets 4Q460 frag. 9 i,6 mit der Vater-Anrede, dass der von Joachim Jeremias konstruierte Gegensatz zwischen der Abba-Anrede Jesu und der Vater-Anrede seiner jüdischen Mitwelt unhaltbar ist. Das einzigartige Gottesverhältnis Jesu wird damit nicht eingebettet. Aber es wurzelt nicht mehr in einem neuen bzw. besonderen Sprachgebrauch des Wortes Abba. S. Jörg FREY, *Das Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer*, in: Florian WILK (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse* (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 266), Göttingen 2016, 1–24, 14–16.
- 21 «Größeres wurde über den Vater im AT nicht ausgesprochen als dieses Vergleichswort, das von der Einzigartigkeit des göttlichen «Vaters» nichts wegnimmt und doch kein stärkeres Bild für sein inneres Wesen weiß als das des menschlichen Vaters.» (Lothar PERLITT, *Der Vater im Alten Testament*, in: Hermann SPIECKERMANN [Hg.], *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, Göttingen 1995, 81–131, 131).
 - 22 Wie in Jes 63,15 bildet auch in Ps 103,13 das Erbarmen des irdischen Vaters den Vergleichspunkt zum Verhalten Gottes, wobei die «Kinder» mit denen, «die ihn [Gott] fürchten», gleichgesetzt werden. Wenn in Jer 31,9 Gott selbst seine sorgsame Führung «Ephraims, seines Erstgeborenen» (vgl. Ex 4,22), mit seiner Vaterschaft begründet, will er damit die Hoffnung auf einen heilvollen Neuanfang wecken. In beiden Belegen geht es übrigens um die Sündhaftigkeit und Preisgabe des Volkes, in beiden weckt die Vaterschaft Gottes Vertrauen. Zu den zwei Stellen vgl. FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 113 und 115.
 - 23 FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 112. Auch die übrigen alttestamentlichen Belegstellen für Gott als Vater weisen ihr zufolge die beiden Aspekte «des liebevollen Helfers und der Autoritätsperson als Vergleichspunkte» auf (ebd.).
 - 24 Diese Deutung des Vater-Bildes in Jes 63,16a vertritt BÖCKLER, *Gott als Vater* (wie Anm. 19), 281–287. Sie gibt auch einen Überblick über die bisher vertretenen Erklärungen (ebd.).
 - 25 Dann müsste sich nämlich die Vatervorstellung von Jes 63,15 auf den Exodus im Geschichtsrückblick (63,11–14) beziehen. Gerade hier aber fehlt sie. Sie steht vielmehr schon zuvor in der Rückschau auf die Vorzeit, in der die Beziehung zwischen JHWH und Israel grundlegt wird, aber geschichtlich unbestimmt bleibt (63,8f). Das betont auch Maria HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Hubert IRSIGLER (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Quaestiones disputatae 209), Freiburg im Breisgau 2004, 258–289, 268, ferner 270 Anm. 49 gegen die Interpretation von BÖCKLER, *Gott als Vater* (s. Anm. 19), 284–288. Der Zusammenhang zwischen dem Auszug und Gott als Vater findet sich in Ex 4,22f, wo Gott dem Pharao auffordert, Israel, seinen Erstgeborenen, ziehen zu lassen, und in Hos 11,1, wo Gott daran erinnert, dass er seinen Sohn Israel aus Ägypten gerufen hat. An die Exodus-Tradition knüpft schließlich das *Targum* an. Es übersetzt Jes 63,16a interpretierend: «Siehe, du bist der, von dem gilt: «dein Erbarmen über uns ist groß wie das eines Vaters über Söhne»; siehe, Abraham führte uns nicht aus Ägypten heraus und Israel tat keine Wunder für uns in der Wüste. Du warst es, JHWH, und dein Erbarmen über uns war groß wie das eines Vaters über Söhne. «Unser Erlöser seit jeher» ist dein Name.»
 - 26 S. zuletzt Blaženka SCHEUER, «Why Do You Let Us Wander, O Lord, From Your Ways?» (Isa 63:17). *Clarification of Culpability in the Last Part of the book of Isaiah*, in: Lena-Sofia TIEMEYER – Hans M. BARSTAD (Ed.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 255), Göttingen 2014, 159–173.
 - 27 Vgl. Alexa F. WILKE, *Die Gebete der Propheten. Anrufungen Gottes im «corpus propheticum» der Hebräischen Bibel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 451), Berlin – Boston 2014, 118 und 134f. Sie hält Jes 63,19b–64,4a für einen späteren Eintrag, der die Verwobenheit von göttlichem Zorn und menschlicher Schuld fortschreibt (ebd., 118f).
 - 28 Das Adventlied «O Heiland reiß die Himmel auf» bezieht den Vers «Hättest du doch den Himmel zerrissen und wärest herabgestiegen» (Jes 63,19b) auf das Kommen Jesu Christi. Am ersten Adventsonntag des Lesejahrs B ist deshalb als erste Lesung Jes 63,16b–17,19b; 64,3–7 vorgesehen – *Messlektonar für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band II: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr B*, Einsiedeln u. a. [1981], 3f.
 - 29 Der Vers «Siehe, du warst zornig und wir sündigten» (64,4b) – so in der *Einheitsübersetzung* 2017 –, lautet syntaktisch verdeutlicht: «Siehe, du warst zornig und dann / infolgedessen sündigten wir.» Er hat in der langen Auslegungsgeschichte bis heute wegen der Abfolge von Gotteszorn und dadurch verursachter Sünde Israels häufig Anstoß erregt. Doch geht es «um die Auswirkungen der entzogenen Heilspräsenz für das

Gottesvolk. [...] Deswegen bezieht die Perfektform [«du warst zornig»] sich auch nicht auf den Beginn des göttlichen Zorns, sondern beschreibt seinen anhaltenden Zustand, infolgedessen sich das Gottesvolk weiter verfehlen muss.» (GÄRTNER, Jesaja 66 [s. Anm. 9], 233).

- 30 Wir kennen Ähnliches auch aus der uralten Tradition der Heiligtumsklagen Mesopotamiens – s. dazu EM-MENDÖRFFER, *Der ferne Gott* (s. Anm. 8).
- 31 FISCHER, *Volksklagelied* (s. Anm. 8), 289.
- 32 Ihnen zufolge hat Gott nicht geschwiegen, sondern sich bis in die jüngste Gegenwart seinem Volk zugewandt. Aber das Volk hat ihn nicht gesucht und seine Namen nicht angerufen (65,1–2). Gott wird auch in Zukunft nicht schweigen, sondern auf Abfall und Götzendienst (65,3–5) reagieren; er wird die Schuld, die eigenen Verfehlungen wie die der Väter, richten (65,6–7). Allerdings wird diese Vergeltung nicht mehr das ganze Volk betreffen. Vielmehr wird sie zwischen den «Knechten Gottes» und den Frevlern, die JHWH verlassen haben, unterscheiden (65,8–16). Wenn Gott schließlich «einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen» wird, er «über Jerusalem jubeln und über sein Volk frohlocken.» Dann «hört man nicht mehr lautes Weinen und Klagegeschrei» (65,17ff). Mit der Neuschöpfung und ihrem Glück gibt Jes 65,1–25 die letzte Antwort auf das Gebet in 63,7–64,11 – s. GÄRTNER, Jesaja 66 (s. Anm. 9), 262–270. Auch wenn man den redaktionellen Zusammenhang anders auslegt, muss das Prophetenbuch als literarischer und theologischer Gebetskontext, muss letztlich sogar die ganze heilige Schrift bei der Exegese des zunächst in sich stehenden Volksklagelieds mitgehört werden.

Abstract

«Thou, O LORD, art our Father, our Redeemer from of old is Thy name!»: Israel's Petition for Forgiveness of its Transgressions. We are often involved in destructive social conditions which we did not originally cause, the reinforcement of which we however continuously contribute to. The Bible is likewise familiar with such enmeshment in guilt. In the Old Testament, Israel pleads for the acquittal of its collective guilt in Psalms of Lament. This article outlines the complex of problems surrounding the acquittal of collective guilt. Subsequently, it offers an interpretation of Isaiah 63:7–64:11, which is an emotionally powerful national (or communal) Song of Lament, rich in imagery and theologically both creative and radical. Its invocation of God, cited in the title of this article, establishes a connection with the Lord's Prayer. The conclusion of the proffered exegetical considerations summarises the theology of Israel's prayerful lament, beseeching forgiveness of their collective transgressions.

Keywords: Isaiah 63:7–64:11 – collective guilt – forgiveness – God as Father, Redeemer, Creator – suffering – God's reticence – theology of prayers of national / communal lament

VERGIB UNS UNSERE SCHULD

Vergebung im Licht des Vaterunsers

Sowohl das Matthäus- als auch das Lukasevangelium erinnern das sogenannte «Herrengebet» (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4). Es ist das Gebet Jesu, in dem er Gott als Vater bekennt und das er den Seinen empfiehlt auf ihrem Weg der Gottsuche. Mehr noch: Wer das Gebet Jesu nach- und mitspricht, darf sich hineingenommen wissen in das Geheimnis jener größeren Liebe, die aus Gott hervorgeht und von dort her jedem Menschen in unermesslicher Entschiedenheit zugesprochen ist. Die Heiligung des Namens Gottes und das Kommen seiner Basileia, nach Matthäus auch der Vollzug des Willens Gottes, sind die durchgängigen Themen der Verkündigung Jesu, die das Vaterunser in der Sprache des Gebetes vor Gott, den Vater, trägt.

Die Struktur des Gebetes ist in beiden Varianten einfach: Einem ersten Teil, der die Vater-Anrede Gottes mit zwei bzw. drei Du-Bitten verbindet, folgt ein zweiter Teil, der drei Wir-Bitten im Hinblick auf das Leben der Menschen formuliert.¹ Matthäus lässt die Oration in eine große Schluss-Doxologie münden. Die Du-Bitten zielen auf die Wahrheit Gottes selbst, die sich in seinem heiligen Namen manifestiert, im Anbruch der Basileia konkretisiert und im Fulfillment seines Willens realisiert. Die Wir-Bitten nehmen vor diesem Hintergrund drei «Urbedürfnisse des Menschen vor Gott» in den Blick, «die schon im Psalter als solche thematisiert und ausgewiesen sind»²: das tägliche Lebensbrot, die Vergebung von Schuld und die Erlösung vom Bösen.

Im synoptischen Vergleich zeigt sich, dass der lukanische Wortlaut des Herrengebetes bei teilweise wörtlicher Übereinstimmung insgesamt knapper ausfällt als bei Matthäus. Origenes hat eine bestechend einfache Erklärung: Jesus habe das Vaterunser eben in zwei unterschiedlichen Versionen bei zwei unterschiedlichen Anlässen gelehrt. Die historisch-kritische Exegese bleibt skeptisch. Sie favorisiert die Annahme, dass der Lukas-Text nach Form und Inhalt

der ältere sein dürfte, weil der Matthäustext ihn nahezu vollständig enthält. Es ist möglich, dass Matthäus dem Herrengebet seine längere Form gegeben hat im Ergebnis reflektierter Praxis im judenchristlichen Milieu.³ Die Verlängerung der Vater-Anrede, die Beifügung der Bitte zur Erfüllung des Willens Gottes und die Ausdehnung der dritten Wir-Bitte wären dann das Ergebnis dieser Reflexion.⁴

Die Zwei-Quellen-Theorie ordnet das Gebet Jesu der Logienquelle zu. Lk 11,2–4 gibt demnach im Wesentlichen die gemeinsame Basis wieder, während Mt 6,9–13 eine sekundäre Erweiterung darstellt, vielleicht durch den Evangelisten selbst, vielleicht durch eine vormatthäische Gemeindetradition.⁵ Auch dieser Lösungsansatz bietet ausreichend Raum, die Ursprünge des Vaterunsers bei Jesus selbst zu suchen.⁶

Dies schließt nicht aus, dass das Gebet Jesu alttestamentliche und frühjüdische Vorbilder hat. Im Gegenteil: Eine zeitliche und sachliche Parallele findet das Vaterunser im jüdischen Kaddisch. Als alttestamentliches Hintergrundgebet kann Ps 145 veranschlagt werden, ein Lobpreis der Größe und Barmherzigkeit Gottes aus dem Munde Davids.

Die lukanische Version

Die fünfte Bitte des Vaterunsers sucht die Vergebung Gottes. Sie ist im zweiten Teil des Gebetes in der Mitte der sogenannten Wir-Bitten platziert und in beiden Fassungen sowohl nach vorne als auch nach hinten durch ein verknüpfendes «und» angeschlossen. Alles gehört zusammen, alles ist Ausdruck glaubenden Urvertrauens, dass Gott das Leben der Menschen hält und trägt, und dass er Beziehung stiftet zwischen denen, die glauben, und ihm.

Das Lukasevangelium reiht drei Perikopen mit der Thematik des Betens aneinander: Dem Vaterunser (11,1–4) folgen das Gleichnis vom hartnäckigen Freund (Lk 11,5–8) und die Aufforderung zum zuversichtlichen Bitten (Lk 11,9–13). Immer geht es um die Ermutigung zu einer lebendigen Gottesbeziehung und um das vertrauensvolle und freundschaftliche Gebet zum Vater aller Menschen.

Die exegetische Wissenschaft hat versucht, die Ursprünge des Vaterunsers zu beleuchten, und ging dabei von einem hebräischen oder aramäischen Original aus. Gemessen am jesuanischen Ursprung des Gebetes trifft diese Vermutung sicher zu. Nur lässt sie sich kaum noch über den Weg der Rückübersetzung rekonstruieren. Vielmehr bleibt der kanonisch gewordene griechische Text die entscheidende Grundlage der theologischen Erhebung, auch wenn es Anhaltspunkte gibt, die dafür sprechen, dass Lukas im Zuge seiner Bearbei-

tung des Vaterunsers bereits auf eine ältere griechische Vorlage zurückgreifen konnte.⁷ Grundsätzlich fühlt er sich dem Wortlaut Jesu verpflichtet und korrigiert nur das, was in seinen Augen ungenaue Übersetzung ist: Den Terminus «Schuld» ersetzt er in der Vergebungsbitte Lk 11,4 durch «Sünde», weil dieser Ausdruck im griechischen Kontext brauchbarer erscheinen musste, um eine Beziehung religiösen Charakters zur Sprache zu bringen. Auch das Pronomen παντὶ ist eine lukanische Zugabe. So entsteht der Eindruck, dass Lukas bei stärkerer inhaltlicher Flexibilität die ursprüngliche formale Schlichtheit des Vaterunsers bewahrt.⁸

Die Wir-Bitten richten sich an Gott, als Schöpfer und Erlöser der Menschen für sie Sorge zu tragen. Dazu gehört auch die Vergebung. Der entsprechende Bittruf wird in der Zeitform des Aorist ausgesprochen. Der aoristische Imperativ ἄφες («Vergib!») bringt einen konkret ereignishaften, mithin eschatologischen Sinnhorizont von Vergebung zum Ausdruck, kein Ethos, das durch einen präsensischen Imperativ markiert wäre.⁹ Erfleht wird hier also ein letztgültiger neuschöpferischer Vergebungsakt Gottes, der sich in Christus ebenso präsensisch-eschatologisch wie futurisch-eschatologisch realisiert. Deshalb greift Lukas, der Vergebung durchaus auch in der Kategorie zu erlassender Schuldenlast denken kann (vgl. Lk 11,4b), an dieser Stelle (Lk 11,4a) auf den Sprachgebrauch «Sünde» zurück. Sie markiert jene dunkle Unheilmacht, die den Menschen von Gott, seinen Mitmenschen und sich selbst entfremdet und in die Unfreiheit führt. Der Sold der Sünde ist der Tod (vgl. Röm 6,23). Angesprochen ist so die anthropologische Grundwahrheit, dass der Mensch im Letzten nicht Herr seiner selbst ist, weil er in dem inneren Zwiespalt lebt, das Gute zwar zu sehen und zu wollen, es aber – wider besseres Wissen – nicht zu tun und stattdessen dem Bösen zu folgen. Zwar ist dem Menschen die Freiheit gegeben, doch er verliert sie gerade dort, wo er sie zu gebrauchen scheint: in der Befriedigung seines Begehrens.¹⁰ Weder Wille noch Vernunft haben die Möglichkeit, sich diesem Begehren zu entziehen – vielmehr läuft alles in fataler Weise auf das Gegenteil hinaus. Das «Gesetz der Sünde in meinen Gliedern» siegt über das «Gesetz meiner Vernunft» und macht den Menschen zu einem Gefangenen der Sünde, schreibt Paulus (Röm 7,23), der das lukanische Sündenverständnis geprägt haben dürfte.¹¹ Die einzige Hoffnung des schuldbeladenen Menschen verbindet sich für Lukas mit der Vergebungs- und Veröhnungsbereitschaft Gottes, die sich in Jesus Christus Gestalt und Ausdruck verleiht. Er ist gekommen, nicht die Gerechten zu retten, sondern die Sünder (Lk 5,32; 19,9f). So ist er das «Ja» Gottes zu allem, was lebt. Er löst Fesseln und führt die Schuldbeladenen zurück in die Freiheit der Kinder Gottes.

Der zweite Teil der Vergebungsbitte führt einen Vergleich zwischen dem Gnadenhandeln Gottes und dem Gnadenhandeln von Menschen. Dabei ist

klar, dass die grundlegende Initiative des Vergebungsgeschehens von Gott ausgeht.¹² Der Mensch kann die Vergebung von Schuld und Sünde nur erbiten. Sie gerät ihm niemals zur eigenen Möglichkeit, weil das Verkauftsein des Menschen unter die Macht der Sünde eine anthropologische Grundkonstante ist, die ihn fesselt. Die Zusage der ihm dann aber gnadenhaft und allein von Gott her zuteil gewordenen Vergebung wird so zu einem *Movens* der Freude, die den nunmehr von Sünde befreiten, neuen Menschen wieder zu sich selbst und zu Gott kommen lässt. Das Wissen darum führt aber gerade nicht in die Passivität der Selbstzufriedenen, sondern in die Aktivität von Erlösten, die nun ihrerseits auf der Ebene des Zwischenmenschlichen Vergebung gewähren und ermöglichen. Das klingt in Lk 11,4b mittels γάρ («denn» auch wir vergeben...) an. Die präsensische Form («wir vergeben») bleibt dabei unbestimmt: Sie markiert einen performativen Sprechakt¹³, durch den zwischenmenschliche Vergebung im Sprechen des Vaterunsers ermöglicht und angezeigt wird. Die Bitte wendet sich zuerst und vor allem an Gott, allerdings aus der inneren Bereitschaft des Betenden heraus, auf das Geschenk eröffneter Vergebung seinerseits mit allumfänglicher Vergebungsbereitschaft zu antworten. Die lukianische Feldrede (Lk 6,20–49) bereitet den Gedanken mit ihrem Appell zu konkreter Barmherzigkeit vor: «Seid barmherzig, wie es auch Euer Vater ist! Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden. Verurteilt nicht, dann werdet auch Ihr nicht verurteilt werden. Erlasst einander die Schuld, dann wird auch Euch die Schuld erlassen werden» (Lk 6,36f). Die Vergebungsbereitschaft, die die Vaterunser-Bitte als proklamatorische Beteuerung vonseiten des Vergebung erlangt habenden Beters ausspricht, impliziert nicht nur die Wiedergutmachung begangenen Unrechts, sondern auch die Aufgabe von Vorbehalten denen gegenüber, die an ihm schuldig geworden sind.¹⁴

Die matthäische Version

Das Matthäusevangelium spricht im Unterschied zum Lukasevangelium von «Schulden», die vergeben werden mögen. Der Ausdruck τὰ ὀφειλήματα bezieht sich sehr konkret auf Geldschulden. Sie sollen dem Wortlaut der Bitte Mt 6,12 nach von Gott getilgt (ἀφίημι) werden. Das Verbum begegnet zumeist im Kontext menschlicher Schuld, nur das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35) verbindet es auf der Bildebene – wie Mt 6,12 – mit dem Erlass einer Geldschuld (vgl. VV 27.32). Im Hintergrund des Motivs steht möglicherweise Dtn 15,2 LXX, wo eine Verfügung für das Sabbatjahr erlassen wird: «Du sollst jedes Darlehn erlassen, das dir der Nächste schuldet». Frühjüdische Schriften wenden diesen Erlass auf das Verhältnis von Gott und

Mensch an.¹⁵ «Schuld» vor Gott entsteht dadurch, dass Menschen hinter der Forderung Gottes zurückbleiben.

Auch in frühjüdischen Gebeten wird zu Gott gerufen, er möge Schuld vergeben. Die 6. Benediktion des Achtzehnbittegebetes formuliert: «Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefehlt, denn ein gütiger und vergebender Gott bist Du. Gepriesen seist Du, Herr, der viel vergibt».

Jesus setzt den im alttestamentlichen Nomos offenbarten und den Gläubenden ins Herz geschriebenen Willen Gottes als bekannt voraus. Menschliche Schuld sieht er in der Übertretungen und Auslassungen des Gesetzes begründet.¹⁶ Deshalb korrigiert er Verkürzungen und Fehlinterpretationen. «Das neue, was er bringt, ist seine Forderung, mit Gott gänzlich Ernst zu machen. So gibt er aller Ethik eine neue Seele, indem er das Ethos auf Gott hin in sie bringt. Wo aber die Gänzlichkeit für Gott eine «Schuldigkeit» geworden ist, die ganze Liebe unter das Gesetz fällt, da ist der Mensch abgrundtief verschuldet. Da können unsere Sünden nicht mehr adäquat als Übertretungen des Gesetzes beschrieben werden, sondern nur als Verschuldungen, als Zurückbleiben, Versagen, als Unterlassung, als Nichterfüllung der Forderung Gottes».¹⁷

Wie das lebensnotwendige Brot wird auch die lebensnotwendige Vergebung für das Hier und Heute der Betenden erhofft. Aus der Anordnung der Wir-Bitten ergibt sich zudem, dass die Vergebungsbitte vordringlich auf Altlasten aus der Vergangenheit zielt, die jetzt vergeben werden sollen. Wäre allein die Hoffnung auf endgültige Vergebung im eschatologischen Gericht im Blick, würde die Vergebungsbitte der Logik nach passender der Bitte um Bewahrung vor der Versuchung nachgeordnet sein. In der Vergebung von Schuld ereignet sich Gottes rettendes Erbarmen bereits im Hier und Jetzt der Gläubenden. Auch die Beteuerung Mt 6, 12b, dass die Betenden selbst schon vergeben haben, will sagen, dass Gottes Vergebung jetzt wirksam werden kann. Darum beten in der Vergebungsbitte die Jünger Jesu, denen vergeben ist, um die endgültige Vergebung des Weltgerichts schon für die Gegenwart.¹⁸ Die Bitte kommt aus dem Wissen, schon gerettet und doch noch gefährdet zu sein.¹⁹

Auch von der Praxis Jesu her zeigt sich, dass er die Vergebung Gottes unter dem Vorzeichen der anbrechenden Himmelherrschaft Gottes bereits im Hier und Jetzt der Menschen gesetzt erkennt. Insbesondere die sogenannten Sündermähler, zu denen er sich einladen lässt, weisen in diese Richtung (vgl. Mt 9, 9–13). Dabei fällt auf, dass Jesus zumeist nicht direkt die Sündenvergebung zuspricht (Ausnahme: Mt 9, 1–8parr.). Vergebung ist Sache des Vaters. Sie ist Gottes Geschenk für Schuldbeladene und Sünder. Unüberbietbarer Erweis der Versöhnungs- und Vergebungsbereitschaft Gottes ist im Spiegel des Matthäusevangeliums die Lebenshingabe Jesu am Kreuz (Mt 26, 28).

Die Jünger, die Jesus auffordert, das Vaterunser zu beten, erbitten die Vergebung Gottes als solche, denen sie bereits zuteil wurde. Aber die Vergebung Gottes bahnt keinem Heilsautomatismus den Weg. Trotz der schon zugesagten Vergebung müssen die Jünger Jesu je neu um endgültige Errettung beten, weil diese Vergebung noch nicht der schlechthin letztgültig freisprechende Akt Gottes war. Vergebung in dieser Welt bleibt für die Glaubenden aus der Perspektive des Matthäusevangeliums einstweilen eine, die an Voraussetzungen geknüpft ist. Sie muss «Frucht bringen». Und sie hängt, jedenfalls nach Matthäus, davon ab, ob die Beter des Vaterunsers in der Vergebung Gottes selbst Vergebende geworden sind. Das zeigt das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35): Kommt es nicht zu Werken der Barmherzigkeit, wird die Verheißung endgültiger Rettung und Vergebung zurückgenommen.²⁰ Im Vaterunser ist die umfassende Bereitschaft zur Vergebung die einzig ausdrücklich genannte Aktivität, die auf Seiten des Menschen zu leisten ist. Wo er sich darum müht, kann ihm das Größere aufgehen, das Gott ihm schenkt, wo er Vergebung stiftet. Hier liegt die Verbindung von Mt 6,12 und Mt 6,10b. Grundlegend ist das Prinzip der Ähnlichkeit von Gott und Mensch. Der Mensch kann Vergebung erhoffen, wo er Maß nimmt an der Vergebungsbereitschaft Gottes. Das Matthäusevangelium zieht diese Linie weit aus: Mt 5,43ff zeigt, dass es der Weg der Feindesliebe ist, der aus Glaubenden Kinder Gottes macht, der die Sonne auch über Böse aufgehen und den Regen nicht nur über Ungerechte niedergehen lässt. Das Vaterunser ist das Gebet der Kinder Gottes. Die Vergebungsbitte Mt 6,12 legt im Licht von Mt 5,43ff den Zusammenhang von Feindesliebe und Vergebung offen: Feindesliebe ist Frucht von Vergebung.

Die Theologie des Gebetes Jesu unterstreicht auch die soziale Dimension von Schuld und Vergebung. Denn beide Kategorien spielen sich nicht allein im Gegenüber von Gott und Mensch ab, sondern nehmen auch die Sphäre der Mitmenschlichkeit auf. Indem Jesus beides betont (vgl. Mt 6,12b.14f), befreit er die Beziehung von Gott und Mensch aus der Verengung eines individualistisch gedachten Verhältnisses. Sie ist vielmehr an den Frieden mit den Nächsten gebunden.²¹ Schon Jes Sir 27,30 – 28,5 zeigt die Richtung an: «Vergib Deinem Nächsten das Unrecht, dann werden Dir auf Dein Gebet hin auch Deine Sünden erlassen. Einer hält gegen den anderen am Zorn fest, und doch will er beim Herrn Heilung suchen? Mit seinesgleichen hat er kein Erbarmen und bittet doch wegen seiner eigenen Sünden? Er selbst ist nur Fleisch und hält am Groll fest, wer wird da seine Sünden vergeben?». Jesus greift mit der Vergebung eine Variante des messianischen Themas Frieden auf.²² Vergebung bekommt dort eine besondere Dringlichkeit, wo Glaubende sich unter der Herrschaft Gottes zu einem neuen Miteinander versammeln lassen.²³

Auch in der matthäischen Variante des Vaterunsers findet sich im Kon-

text der Vergebungsbitte Mt 6, 12a eine Selbstverpflichtung der Betenden (Mt 6, 12b). Der Evangelist bindet die Vergebungsbereitschaft der Betenden mittels ὡς καὶ an die Vergebung Gottes. Der griechische Wortsinn ist offen: es kann ein Vergleich angezeigt sein («so – wie»); es könnte aber auch zum Ausdruck gebracht werden, dass das eine das andere evoziert. Mt 18, 33 operiert ganz offensichtlich auf der Ebene des Vergleichs. Für das Vaterunser lässt sich dies nicht verifizieren. Hier wird die Vergebung der Menschen vielmehr begründend an die Vergebung Gottes angeschlossen. Sicher auszuschließen ist ein Verständnis, wonach der Mensch mit seiner Vergebungsbereitschaft eine Leistung erbringt, auf deren Grundlage er die Vergebung Gottes einfordern könnte. Stattdessen will Mt 6, 12b sagen, dass der Mensch die Vergebungsbitte dann aussprechen darf, wenn er seinerseits eine Praxis der Vergebung walten lässt. Es muss zudem gesehen werden, dass es der Selbstverpflichtung des betenden Menschen nicht um die Wiedergutmachung eigener Sündenlast geht (was von Jesus in der Erinnerung des Matthäusevangeliums durchaus hochgehalten wird: vgl. Mt 5, 23f), sondern um Vergebungsbereitschaft jenen gegenüber, die am Beter selbst schuldig geworden sind. Als Feindesliebe soll Vergebung schöpferisch sein. So ist sie Bedingung und Frucht der Vergebung Gottes zugleich.²⁴ Weil den Menschen schon längst von Gott her Vergebung zugesprochen ist, können sie ihrerseits vergeben. Weil die Menschen aus dem Willen Gottes heraus zur Praxis der Vergebung befreit sind, können sie um endgültige Vergebung bitten. Es geht aber nicht um eine doppelte Vergebung, die Gott gewährt: eine schon geschehene und eine noch ausstehende. Vielmehr ist die kommende Vergebung Gottes schon im Hier und Jetzt präsent – und zwar in dem Maße, in dem sie realisiert ist im Vergeben der Menschen. Die Vergebungsbitte des Vaterunsers will nicht nur gebetet, sondern konkret und tätig verwirklicht werden.²⁵

So zeigt sich die Vaterunser-Bitte eingebettet in den Gesamthorizont der jesuanischen Verkündigung im Spiegel des Matthäusevangeliums: Mt 5, 7 konzentriert die Mahnung Jesu, nur derjenige werde im eschatologischen Gericht einen barmherzigen Richter finden, der selbst auf Erden barmherzig war. Mt 5, 23f erinnert die Forderung Jesu, die Versöhnung der Dringlichkeit nach jedwedem Kult voranzustellen. Mt 6, 14f lässt Jesus sagen, wer auf Erden Menschen Vergebung zusprechen konnte, dem wird gleichfalls Vergebung zugesprochen in der Wirklichkeit des Himmels. Mt 18, 23–34 verdeutlicht in der Bildsprache eines Gleichnisses, dass demjenigen 10000 Talente Schuldenlast nicht erlassen werden, der nicht bereit war, seinem Schuldner auch 100 Denare zu schenken. Breit ausgestaffiert wird der Gedanke im Bild vom Weltgericht des Menschensohnes (Mt 25, 31–46): Der Menschensohn, der hier richtet, ist der «Gute Hirte», der die Schafe zu seiner Rechten versammeln will. Also fragt er nicht nach der Einhaltung von Geboten, aber er fragt nach Werken der

Barmherzigkeit. – Überall dort, wo Jesu Gottes Vergeben an die Vergebungsbereitschaft von Menschen bindet, ist an die endgültige Vergebung im Gericht gedacht (Mt 18,23–35; 6,14f; 5,25f). Auch im Vaterunser wird um die vergiebende Amnestie Gottes gebetet angesichts des bevorstehenden Gerichtes Gottes. Der Beter möchte den göttlichen Vergebungsakt aber schon hier und jetzt empfangen, auf dass das eschatologische Gericht ein Gericht der Liebe sei. Die Glaubenden vergeben einander, daraufhin vergibt ihnen Gott. Er behält die Sündenvergebung in der Hand. Im Horizont des Matthäusevangeliums wird deutlich, dass sich die Vergebung durch Gott am Anfang ereignet und allen anderen Aktivitäten vorausgeht.²⁶ Und umgekehrt: Wer, nachdem ihm anfänglich alle Sünden vergeben worden sind, zu einer Vergebung seinen Mitmenschen gegenüber nicht bereit ist, der fällt zurück vor den Anfang des Christseins.²⁷

Die «Vergebung der Sünden» klingt bei Matthäus schlussendlich im Kelchwort des Abschiedsmahles Jesu an (Mt 26,28). Das Kelchwort erscheint theologisch ausgestaffierter zu sein als das voranstehende Brotwort. Es weist auf Jesu bevorstehenden Kreuzestod hin, in dem Jesu Blut als Bundesblut vergossen wird. Die Rede vom «Blut des Bundes» holt Ex 24,8 ein, wo Mose als Repräsentant des Heilswillens Gottes sein Volk mit dem Blut der Opfertiere besprengt. So wird der kultische Opfergedanke eingespielt und zugleich konkretisiert: Jesus, der vollendete Mose (vgl. Dtn 18,15), ermöglicht den Jüngern durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben zur Vergebung der Sünden die Teilhabe am Bund. Im Hintergrund des Kelchwortes steht damit sehr deutlich das Motiv des leidenden Gerechten, der als Gottesknecht die Sündenlast der vielen auf sich nimmt und ihnen durch sein Leiden neue Gottgemeinschaft ermöglicht (Jes 52,13 – 53,12). Der Kelch, den Jesus den Jüngern reicht, markiert den Aspekt der Teilhabe: Auf Jesu stellvertretende Lebenshingabe am Kreuz gründet sich der Bund, an dem alle, die aus dem Kelch trinken, Anteil gewinnen. Diese Teilhabe konzentriert sich in der «Vergebung der Sünden», die im Spiegel des Matthäusevangeliums das Zentrum der Verkündigung Jesu ist. Schon sein Name ist Programm (vgl. Mt 1,21). Alle weiteren Verweisstellen des Matthäusevangeliums, die die Vergebung von Schuld und die Vergebungsbereitschaft der Menschen zum Thema haben (Mt 6,12; 18,21–35), gewinnen vom Abschiedsmahl Jesu her ihre Tiefenschärfe²⁸: Vergebungsbereit zu sein, heißt, sich von Gott her in Jesus Christus mit der in seinem Kreuzestod erworbenen Gnade der Vergebung beschenken zu lassen; heißt dann aber auch, sich aus der Erfahrung dieser Gnade heraus zu einer umfassenden Praxis der Vergebung den Menschen gegenüber befreit und motiviert zu wissen. Anderen ihre Schuld zu vergeben heißt, an der Sendung Jesu teilzuhaben und der von ihm empfangenen Gnade zu entsprechen.

Am Ende des Abschiedsmahles Jesu steht der Blick in die Zukunft (Mt 26,29). Jesus kündigt die Vollendung seiner Gemeinschaft mit den Jüngern im kommenden «Reich des Vaters» an. Mit der vollgültigen Offenbarung dieses Reiches geht zugleich das Ende alles Bisherigen einher. Das apokalyptische Judentum versteht das Ende wie die Ankunft eines Herrschers. Auf diesen vor-geprägten Bahnen bewegt sich auch die Verheißung des Matthäus. Die Träger des Kommenden gibt es schon hier und jetzt, es sind die Gerechten und die, die für die Vergebung Gottes einstehen, weil sie selbst vergebende Menschen sind. Gott wird nach Jer 31,31 den Neuen Bund verwirklichen. In diesem wird er der Sünden seines Volkes «nicht mehr gedenken». Am Ende steht Gottes Herrlichkeit. An ihr soll der Mensch teilhaben.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Alfons DEISSLER, *Der Geist des Vaterunsers im alttestamentlichen Glauben und Beten*, 1974, 133.
- 2 Franz MUSSNER, *Vaterunser*, in: *Calwer Bibellexikon*, Bd. 2, Stuttgart 2003, 1399.
- 3 So François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 121.
- 4 Ebd.
- 5 Anders: G. KLEIN, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, ZNW 7 (1906) 34–50.
- 6 Um diese Frage rankt freilich eine heftige exegetische Diskussion. Vgl. dazu Wiard POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser*, in: ZNW 81 (1990/1–2) 1–20, hier: 6f.
- 7 Vgl. BOVON, *Das Evangelium* (s. Anm. 3), 122.
- 8 Vgl. Joachim JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, in: DERS., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 1–30, hier: 9–13.
- 9 Vgl. BOVON, *Das Evangelium* (s. Anm. 3), 134 im Anschluss an JEREMIAS, *Vater-Unser* (s. Anm. 8), 27f.
- 10 So Thomas SÖDING, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg i.Br. 1995, 129.
- 11 Anders BOVON, *Das Evangelium* (s. Anm. 3), 134.
- 12 Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThKNT III/2.1), Freiburg 1994, 198, sieht hingegen implizit eine Vorbedingung für die Vergebung Gottes gestellt. Die fortwährende Beteuerung der Beter («Immer erneut vergeben wir») fasst er dann aber als ein Versprechen, das die Betenden Gott gegenüber machen. Dann aber handelt es sich um eine Antwort sein vorausgehendes und grundlegendes Gnadenhandeln. Anton VÖGTLE bleibt sich treu und entsorgt den theologisch sperrigen Vergleich, indem er ihn als sekundäre Ergänzung deklariert: *Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen*, in: M. BROKE u.a. (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg 1974, 165–195, hier: 167ff. 175. 185.
- 13 Vgl. BOVON, *Das Evangelium* (s. Anm. 3), 135.
- 14 Vgl. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium* (s. Anm. 12), 199.
- 15 Vgl. Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HThKNT I/1), Freiburg 1986, 224. Belegstellen sammelt Gustaf DALMANN, *Die Worte Jesu*, Leipzig ²1930, 337ff.
- 16 Heinz SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, Leipzig 1958, 92.
- 17 Ebd., 95.

- 18 Ebd., 103.
- 19 Ebd., 104.
- 20 Ebd., 102_g.
- 21 Klaus BERGER, *Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten*, Freiburg 2014, 140.
- 22 Ebd., 34.
- 23 Gerhard LOHFINK, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart 2015, 89.
- 24 SCHÜRMANN, *Gebet des Herrn* (s. Anm. 16), 113.
- 25 Ebd., 111.
- 26 BERGER, *Vaterunser* (s. Anm. 21), 31.
- 27 BERGER, *Vaterunser* (s. Anm. 21), 33.
- 28 Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 116.

Abstract

Forgiveness in the Light of the Lord's Prayer. The Lord's Prayer, which the two evangelists Matthew and Luke pass on in slight variation, is the principal prayer of Christianity. The central theme of the prayer is the forgiveness of human weakness in front of God. The contribution leads to the exegetical-theological debate of precisely that relationship between creator and creature and the inherent tension between the encouragement and the claim of the People of God.

Keywords: Lord's prayer – forgiveness – debt – love of one's enemies

SÜNDE – SCHULD – VERGEBUNG

Konturen einer Erlösungslehre

Es bedarf keiner ausgeprägten Mühe um zu sehen, dass es im menschlichen Leben Versagen, Versäumnis und Schuld gibt. Aber nicht jede Fehlleistung belastet gleichermaßen, was sich schon am Sprachgebrauch zeigt: Wer um ein persönliches *Versagen* weiß, darf sich berechtigterweise fragen, ob der Grund dafür schlichtes Unvermögen war oder ein innerer oder äußerer Zwang. *Versäumnisse* können aus Nachlässigkeit entstehen, sei es aufgrund mangelnden Wissens oder mangelnder Aufmerksamkeit, oder einfach deshalb, weil man bequem und feige gewesen ist. *Schuldig* geworden zu sein hingegen heißt, jedenfalls in der Tiefe des Begriffs: Jemand hat bewusst, freiwillig und gezielt das Recht und die Würde anderer verletzt.

Schuld findet sich immer und sie findet sich überall; das Archiv menschengemachten Schreckens spricht Bände. Dass dieses Thema auch im wichtigsten Gebet der Christenheit zur Sprache kommt, wird deshalb kaum überraschen. Allerdings hat Jesus von Nazareth nicht mit großer Geste auf das Faktum menschlicher Schuld gezeigt. Denn er strebte im Klein-Klein der täglichen Not nach ihrer stillen Überwindung aus unbedingter Liebe. Aber dass vieles, was Menschen einander antun können, Jesu Lebensweg gezeichnet und wohl auch angefochten hat, hängt mit der Entschiedenheit zusammen, mit der er seiner Sendung nachkam.

In den folgenden Zeilen sei überlegt, was Schuld ausmacht, welches Bild von Gott und welches Bild vom Menschen sie zeigt. Im selben Licht lässt sich dann ermessen, was es heißt, auf die Vergebung der Schuld zu hoffen und gläubig um sie zu bitten.

1. Schuld unter Menschen

Das Wort *Sünde* spielt im Vergleich zum Schuld-Begriff, theologisch bedacht, die wohl größere Rolle, und das aus gutem Grund. Denn von Sünde lässt sich nur dann sinnvoll sprechen, wenn im Hintergrund der Transzendenzgedanke steht. Sünde gibt es nur «vor Gott». Erst die normgebende Instanz, insbesondere eine anspruchsvolle Liebe, die nicht mit innerweltlichen Plausibilitäten verrechenbar ist, aber jeden Menschen «unbedingt angeht» (Paul Tillich), macht Sünde greifbar. Diese kommt aus dem Nein zur heteronomen Verankerung des menschlichen Daseins und lehnt es ab, dass Freiheit als *geschenkte* Freiheit, das heißt als ein Mandat begriffen wird, das Freiheit als Liebe geltend macht.

Der kulturell sehr wirkmächtige, biblische Erzählstrang vom Sündenfall der sogenannten Stammeltern, deren Name für die Menschheit als Ganzes steht, bringt den beginnenden Lauf des Unheils mit archaischer Wucht zur Sprache: Adam und Eva vergreifen sich an der Mitte. Sie finden es unerträglich, nicht nach eigenem Ermessen festlegen oder verwerfen zu können, woraus sie geistig leben möchten. Das Maß aller Dinge sind sie selbst. Autonomie statt Heteronomie, Freiheit um der Willkür willen, nicht Freiheit, die einen Auftrag hat – im Spannungsfeld dieser Maximen sieht das erste Buch der Bibel den Grund einer höchst tragischen Zerrüttung im Verhältnis von Mensch und Gott verortet.¹

Gäbe es den Schöpfer nicht, der sich dem geschaffenen Geist herausfordernd zumutet, oder dächte man den Grund des Seins unpersönlich, wäre die Sünde kein Thema. Es bliebe nur die Verfehlung, es bliebe der Widerspruch: das Verbrechen gegen die Konvention, gegen die Überlieferung, gegen das Gesetz, gegen die Menschlichkeit, die guten Sitten, den bürgerlichen Anstand, den guten Geschmack.

Schuld gibt es – im Gegensatz zur Sünde – auch losgelöst vom Gottesgedanken, ohne transzendente Überwelt. Schuld lässt sich als eine Systemverletzung begreifen und von daher klar diagnostizieren. Sie wird, sofern es das Interesse und die Möglichkeit zur Wiedergutmachung gibt, ausgeglichen. Denn die Ordnung, innerhalb der es zu einer Schuld gekommen ist, bleibt überschaubar, selbst wenn schwere Schuld vorliegt. Es handelt sich um eine punktuelle Störung in einem geschlossenen Ganzen. Zum Beispiel die Schuld im Straßenverkehr: Das Fehlverhalten wird erkannt und taxiert, weil ein ausgeklügelter Verhaltenskodex die verhängnisvolle Unverträglichkeit sofort brandmarkt. Und wer für den Verstoß verantwortlich zeichnet, begreift in der Regel recht gut die Problemlage und übernimmt Verantwortung. Die bestehende Ordnung behauptet aus pragmatischen Gründen ihre Unantastbarkeit. Gewiss durchschaut man oft nur schwer, welche Folgen eine Schuld unter Umständen

heraufbeschwört, wer unter ihr zu leiden hat und wie lange. Und natürlich kann sich auch eine relativ harmlose Systemverletzung fatal auswirken, wenn sie Leib und Leben Betroffener unwiderruflich schädigt. Die Erblast eines Fehlverhaltens vernichtet sogar sehr oft alle Möglichkeiten zur Wiedergutmachung – doch der Tatbestand selbst bleibt überschaubar. Er erschließt sich im Kontext eines Regelwerkes, das der sozialen Verträglichkeit dient.

Punktuell benennbar und strafrechtlich taxierbar bleibt auch die schwere moralische Schuld etwa auf dem Gebiet des Völkerrechts. Unter Krieg und Vertreibung leiden ungezählte Menschen immer wieder und in schrecklicher Weise; doch auch hier wird die Tat vom System entlarvt. Sein inneres Gefüge bringt ans Licht, was missachtet und manipuliert worden ist, worüber man geschwiegen oder hartnäckig gelogen hat. Die Anklage, die im Idealfall ergeht, lebt von der Recherche und vom Beweis. Sie beschreibt präzise den Vorfall, entsprechend bemisst sich die Strafe. Das sogenannte «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» senkt mit rücksichtsloser Brutalität den Grundwasserspiegel des gesellschaftlichen Moralbewusstseins. Es ist ein Verbrechen angesichts eines inzwischen vielfach formulierten und international promulgierten Standards. Aber es geht – bei aller Ungeheuerlichkeit – keineswegs um alles oder nichts. Die Schuld bleibt abschätzbar. Sie ist ein Angriff auf das positive und natürliche Recht.

2. Schuld vor Gott

Anders verhält es sich mit der Schuld *vor Gott*. Wer sollte in der Lage sein, in diesem Fall eine Störung zu orten? Das wäre nur möglich, wenn ein Begriff vom Ganzen zur Verfügung stünde. Man müsste also *Gott* zum System erklären, um zeigen zu können, wo die Verletzung liegt. Mehr noch: Man müsste einen Standpunkt beziehen, der das System «Gott» gewissermaßen noch einmal überwölbt, wie analog das positive Gesetz vom Gesetzgeber überwölbt wird, der es erlässt. Und wenn dann ersichtlich würde, gegen welches Moment im System der göttlichen Wirklichkeit sich ein Verstoß gerichtet hat, könnte auch die Schuld *vor Gott* benannt, taxiert und ausgeglichen werden.

Die Absurdität eines solchen Unterfangens liegt auf der Hand. Schuld vor Gott ist kein Fauxpas, den eine punktgenaue Reparatur aus der Welt schaffen könnte. Selbst jene furchtbare Schuld, die jeder Beschreibung spottet, weil sie Massentötung und Völkermord bedeutet und auf das Konto von Kriegstreibern und Kriegsgewinnlern geht, fordert als Referenzpunkt nicht das Göttliche selbst ein, damit es von ihm her zum Ausgleich kommt. Wie sollte ein Verbrechen wie beispielsweise die Shoa jemals zum Ausgleich finden? Indem

ein neues Morden anhebt im Namen Gottes und sich die Brutalität fortsetzt? Undenkbar. Auch Unrecht, das zum Himmel schreit, wird nicht mit himmlischen Mitteln geahndet, sondern auf der Basis positiven Rechts. Die Täter müssen benannt, verfolgt und verurteilt werden, und zwar nach menschlichem Gesetz. Gott ist nicht der Staatsanwalt irdischer Gerichtsbarkeit und schon gar nicht ihr Henker. Für die Belange auch unsäglicher Schuld trägt der Mensch selbst die Verantwortung. Über ein Gottesrecht verfügt er nicht. Der vermeintliche Gottesstaat hat immer nur Unrecht gebracht durch übelsten Terror. Er hat das Göttliche in das Prokrustesbett eines ideologischen Systems gepresst und damit nur denen gedient, die Meister in der Manipulation gewesen sind.

Schuld vor Gott ist *unermessliche* Schuld. Sie bleibt jenseits aller Sündenkalte unerhört. Der mittelalterliche Theologe Anselm von Canterbury bewies durchaus Tiefblick mit seiner These, dass die Beleidigung Gottes ihrem Wesen nach irreparabel sei. Sie ist in der Tat ein Vergehen, bei dem es um alles oder Nichts geht.² Aus der Sünde, Gott zu ignorieren, wächst als Konsequenz der absolute Heilsverlust. Schuld vor Gott zerstört die Voraussetzung, überhaupt *sein* zu können. Sie versündigt sich am Selbstverständlichsten des Selbstverständlichen, am Notwendigsten des Notwendigen. *Homo homini lupus* (T.M.Plautus) – der Mensch wird immer den Menschen verschlingen, und das bedeutet Untat und Schuld im Kleinen wie im Großen. Aber wenn ein Geschöpf den Boden wegstößt, in dem es wurzelt, dann versagt jede Klassifizierung. Die Konsequenz kann nur Zersetzung bedeuten, wodurch sich der Untergang programmiert – nicht als eine Vergeltungsstrafe, die gleichsam per Dekret verhängt würde, sondern als innere, unausweichliche Evolution ins Nichts.

Auch für diesen Zusammenhang hat der Stammeltern-Mythos der Bibel eine klare Sprache gefunden: «Die von Gott dem Chaos abgerungene und vom Einbrechen des Chaos stets gefährdete Ordnung der Schöpfung käme ins Wanken, wenn die Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer verwischt oder aufgehoben würde. Gerade das aber wäre der Fall, wenn der Mensch vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen äße: er würde dann werden «wie Gott (Gen 3,22). Nachdem er das durch den Bruch der Verbots geworden ist, muss die Differenz zwischen Gott und dem Geschöpf auf andere Weise markiert werden. Das geschieht, wie Gen 2,17 (vgl. 3,19) androht, durch den Tod, also dadurch, dass der Mensch durch Vertreibung aus dem Garten und damit aus der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott daran gehindert wird, auch noch vom Baum des Lebens zu essen und dann ewig zu leben (Gen 3,22)».³

Der perennisierte Angriff auf das Selbstverständliche könnte niemals zu einem Leben in Glück und Geborgenheit führen, da es den Todeskeim in sich trägt. Der Mensch *ist* nicht Gott und kann sich nicht selbst geben, was ihn groß macht. Versucht er es doch, wird er zum Opfer schlimmster Zerrbilder: Selbst-

behauptung im Rausch vermeintlicher Allmacht, Egomane und Misanthropie, geistige Umnachtung im metaphysischen Sinn des Wortes. Aber die «wirkliche Wirklichkeit Gottes» (Kurt Krenn) ist so selbstlos in lauterer Liebe, dass sie das Sein als pure Proexistenz zur Geltung bringt und dem Geschöpf, das ihm ins Angesicht spottet, Rettung noch im Fall zusichert. Von daher übermittelt der biblische Sündenfallmythos die deutlich entmythologisierte Botschaft: «Nicht die Bestrafung des Menschen steht im Vordergrund, sondern die Bewahrung der durch ihn gefährdeten Wohlordnung der Schöpfung».⁴

Schuld vor Gott ist Waghalsigkeit, die auf das Ganze geht und das Ganze verliert. Der Sturz der Schuldigen ist radikal, weil er aus der Radikalität der Schuld *vor Gott* resultiert. Bei aller Gewagtheit, die vielen Spekulationen des Kirchenschriftstellers Origenes von Alexandrien anhaftet – sein Gedanke, dass es einen der «Erkaltung» verdankten Abstieg des ursprünglich vollendeten, präexistenten Geistes (ausgenommen die Seele Jesu) gegeben habe,⁵ erinnert daran, wie grundstürzend die Entfremdung vom Schöpfer sein müsste, wenn es nicht zur göttlichen Gegenmaßnahme gekommen wäre – in mindestens gleicher Radikalität, in mindestens gleicher Nachhaltigkeit.

3. Die Schuld-Hypostase

Wer die menschliche Schuld vor dem Hintergrund der Sünde thematisiert und nicht nur eine Störung von Regeln in ihr sieht, so brutal und inhuman diese auch sein mag, blickt in den Abgrund einer tragischen Selbstzersetzung. Wie sollte sich die Kreatur ohne jenes gewährende Wort, aus dem sie kommt, behaupten können? Woher nähme sie, worüber sie offensichtlich nicht verfügt – das Licht, den Atem, Geist und Liebe? Mit der Sünde ist der Mensch schuldig geworden an seiner eigenen Existenzgrundlage. Er wirft Steine im Glashaus und merkt erst später, mit welchem Schaden. Denn die Schuld, die aus der Sünde kommt, hat sich im Lauf der Geschichte aufgebläht, und: Sie hat sich verselbstständigt. Sie ist zur unpersönlichen, gefräßigen Hypostase geworden, zum dramatischen Vortrab des galoppierenden Trends nach unten. Der Mechanismus des Skandals hat als Selbstläufer ganze Arbeit getan; er kennt keinen Stillstand.

Schuld, die aus der Sünde kommt, ist also Schuld vor Gott. Da sie das Selbstverständliche des Selbstverständlichen angreift, lösen sich die Koordinaten auf, die sie sichtbar machen. Sie wirbeln durcheinander und werden unleserlich. Die vermeintliche Souveränität über Gut und Böse, die sich der Mensch anmaßt, ohne Gott ins Spiel bringen zu müssen, ist kein wirklicher Gewinn. Denn wer um Gut und Böse tatsächlich weiß, muss auch über die

Mittel verfügen, das Gute vor dem Bösen zu schützen. Der Mensch ist dazu nicht in der Lage. Er weiß um Gut und Böse nur in der Verbindung mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Ohne Gottesbezug fehlt ihm die Gabe der Unterscheidung; seine Wertschöpfung wird willkürlich.

Solange Böses erkannt bleibt, weil der Glaube, wirksam in Hoffnung und Liebe, dagegen Protest erhebt, bezeugt menschliche Freiheit das göttliche Licht. Aber sobald die Sünde frech wird und mit der Schuld, die sie gebiert, auch noch prahlt, gibt es kein Halten mehr; der *horror vacui* tritt seine Schreckensherrschaft an. Man kennt es hinlänglich genug: die Leugnung von Tatsachen; Freude an Hass und Brutalität; parteiische Schönfärberei; Verherrlichung ideologischer Parolen; freie Bahn für das Recht des Stärkeren... Schuld mutiert zur Tugend, sie duldet keinen Ankläger mehr und keinen Richter. Die Wahrnehmung des Seins verliert ihre Verweiskraft und damit ihren dialogischen Charakter. Eine tödliche Sprachverwirrung stellt sich ein.

Doch der Schöpfer wird sein Werk, das «sehr gut» ist (Gen 1,31), schützen; das vermeintliche Wissen hat keine Zukunft. Etwa deshalb, weil ein «Mächtiger, Übermächtiger und doch Rachelustiger» zu kurz kommen würde, wie Friedrich Nietzsche gemutmaßt hat?⁶

Das Gegenteil ist der Fall. Um *der Schuldigen* willen wird Gott seine Schöpfung bewahren. Denn die Untaxierbarkeit der Schuld hätte nicht nur zum *leiblichen* Tod des Menschen geführt, sondern zu seiner schieren Selbstaufhebung. Auch hier hat Anselm von Canterbury durchaus scharfsinnig argumentiert. *Aut satisfactio aut poena*⁷ – es gibt kraft der ewigen Ordnung um ihrer selbst wegen im Fall der irreversiblen Verletzung nur eine Konsequenz: Gott hätte den Irrsinn der Schuld mit Distanzierung quittieren müssen. Doch diese Reaktion bleibt aus. Der Schöpfer verharret nicht in stiller Unerbittlichkeit auf dem, was rechtens und angebracht wäre, sondern er schlägt sich auf die Seite derer, die dem Selbstverständlichen das Recht nahmen.

4. Schuld und Gottesbild

Mit dem Gesagten tritt zutage, wie Gott ist, und es zeigt sich, wie der Mensch ist. Bei Gott liegt jede Initiative, der Anfang (durch die Schöpfung) und der Neuanfang (durch die Erlösung). Aus seiner überfließenden Großzügigkeit kommt das Leben – das er freilich so mit Informationen getränkt hat, dass ein Geschöpf entstand mit der Befähigung, mehr von ihm zu empfangen als nur Licht und Atem und Nahrung: Zum Dialog mit Gott ist es berufen, und zwar in Freiheit und Liebe. Dieser Dialog stockt mit der Sünde. Und doch greift im Moment der Verweigerung – er begann «damals» und hält bis «heute» an,

ist also geschichtlich, nicht bloß ideell zu verstehen – die göttliche Gegenmaßnahme. Dem Verfall wird Einhalt geboten. Der Tod begrenzt die irdische Lebenszeit, aber seine totale Zerstörungsgewalt ist gebrochen. Dem naturalistischen Einwand, dass der Tod zum Prinzip der Evolution gehöre und deshalb immer schon «in der Ordnung» der anorganischen und organischen Natur lag, darf beruhigt erwidert werden, dass mit der Entstehung von Geist und Freiheit vor Gott ein Mutationssprung erfolgte, der in eine völlig neue Dimension weist. Aber es ist dem Menschen nicht gelungen, ihr gerecht zu werden. *Sein* Tod resultiert in der Tat, wie es Paulus angedeutet hat, «aus der Sünde» (Röm 6,23).

Mit dem Menschen stirbt indes auch der «Sohn». Jesus, der seinen Jüngern das Vaterunser gelehrt hat und offensichtlich um die Tragweite der Schuld vor Gott wusste, erleidet den Tod schnörkellos in aller Härte, wie sie sich nur einem Wesen mit «Geist» präsentiert, weil es fähig ist, sich gegen ihn aufzulehnen. Aber Jesus weiß als Sterbender zugleich, was stärker ist als der Tod: die Vergebung und mir ihr der *Neuanfang*. Die Vergebung zieht einen Schlussstrich hinter das Vergangene und sie weist nach vorn, sie schenkt Zukunft. Dementsprechend kennt das Vaterunser eine präsentische und eine futurische Dimension: «In jeder gegenseitigen Vergebung wirkt sich die große Vergebungsbereitschaft Gottes am Ende aus. In jeder kleinen Versuchung wird die große Versuchung gemeistert».⁸

So also ist Gott: Er bezahlt den Preis, den Geist und Freiheit einfordern, sobald sie sich zerstörerisch zeigen. Die Vergebung ist ein neuer, schöpferischer Akt seiner bedingungslosen Liebe. Damit bleibt sie der originären Verfügungsgewalt des Menschen entzogen. Dessen Beitrag zur Bewältigung von Sünde und Schuld hat einen durch und durch deprekatorischen Charakter. Er beruht auf der unablässigen Bitte an Gott, sich neu als Schöpfer zu erweisen. Dass diese Bitte – jetzt und am Ende der Zeit – Erhörung findet, hat sich mit der Auferweckung des Gekreuzigten und der Sendung des Heiligen Geistes bestätigt. Jesus wurde gleichsam zum Ahnherrn der umfassenden Neuschöpfung am Ende der Zeit. Es gibt keinen kosmischen Mechanismus, der die Webfehler der Menschheitsgeschichte beseitigen könnte. Aber es gibt Vergebung.

5. Schuld und Menschenbild

So also ist Gott. Und wie ist der Mensch? Nach biblischer Überzeugung verkörpert er als Geschöpf eine unhintergehbare Wirklichkeit. Wer meint, seine Wirkkraft sei zu unbedeutend und zu gleichgültig, als dass sich «die Götter» (Pythagoras) davon affizieren ließen, wird mit dem Evangelium eines Besseren belehrt. Denn der Schöpfer *regiert* nicht einfach, sondern er *reagiert* auch. Er

weiß sich herausgefordert von jenem Wesen, das sein «Abbild» ist und ihm «ähnlich» sein soll (vgl. Gen 1,26). Mit dem Menschen hat sich eine Wirklichkeit *vor Gott* etabliert, so dass sich das Phänomen Sünde und Schuld gleichermaßen *vor Gott* vollzieht. Wer den Menschen zum ewigen Patienten erklärt, der nichts für sein Verhalten könne, da es nur Ausdruck seiner genetischen, neuronalen, psychischen, kulturellen und sozialen Prägung sei, raubt ihm die Würde. Das Evangelium widersteht dieser Versuchung – und redet so groß vom Menschen. Die volle Zurechenbarkeit seiner Schuld ist ein beredter Ausdruck für die Höhe seiner Berufung.

Hier zeigt sich im Übrigen die gesellschaftskritische Kraft der Wahrnehmung von Sünde und Schuld: Mit dem Fortschritt der digitalen Mikrotechnik bietet sich über kurz oder lang die lückenlose Überwachung des Individuums an. Mächtige sehen es nicht gern, wenn zu viel Freiheit herrscht; ihr Instrument ist die Kontrolle. Läge nicht tatsächlich ein großer Segen darin, sozusagen flächendeckend mit dem Zaunpfahl zu winken? Ab dem Jahr 2020 will die chinesische Regierung mit der regulierten Anwendung eines *Social Credit System* den moralischen Standard der Bevölkerung heben. Moral als Leistungssport, Schuldvermeidung durch den Abbau fundamentaler Freiheiten. Sieht so die Zukunft aus?

Der Schöpferwille Gottes weist in die entgegengesetzte Richtung. Im Blick auf das Gute bleibt der Mensch zwar gefordert, aber zwangsfrei. Seine Eigenart verbietet es, dass er moralisch unter Druck gesetzt wird. Doch sie leuchtet in dem Wunder auf, dass er umkehrt, um einen Neuanfang zu ermöglichen. So kann und soll auch er vergeben: als Bittender, als Glaubender, als ein Geschöpf, das «Ausschau hält nach Christus» (J.H. Newman).

6. Vergebung kirchlich

Dass nachgerade die Kirche im Namen Jesu der Vergebung der Schuld mächtig sei, hat sie im Lauf ihrer Geschichte durchaus händeringend lernen müssen. Gegen die Bedenken der sogenannten Novatianer etwa (drittes Jahrhundert), die hinsichtlich der göttlichen Barmherzigkeit im Blick auf Mord, Ehebruch und Glaubensabfall enge Grenzen sahen und deshalb auch der kirchlichen Bußpastoral misstrauten, kam eine Überzeugung zum Sieg, die auch heute nichts von ihrer Aktualität verloren hat: Die Erlösung durch Christus bedeutet immer auch Erlösung von der Unvergebbarkeit der Schuld.

Da der wahrhaft revolutionäre, im vollen Sinn des Wortes radikale Akt der Vergebung nicht vom guten Willen des bekehrten Menschen abhängt, trägt das kirchliche Bußwesen *sakramentalen* Charakter: Nur Gott allein hat die Kraft,

das Wort der Vergebung mit einem neuen Lebensangebot zu verbinden. Wie die Schöpfung selbst, so ist auch die Neuschöpfung eine *creatio ex nihilo*: Sie ruft ins Dasein und entfaltet, was dem Zerfall geweiht war. Doch während die Schöpfung ohne jede Voraussetzung Gestalt annahm, ist die Neuschöpfung – da Gott den Menschen ernst nimmt – bedingt: durch Sünde und Schuld. Und während das schöpferische Wort Gottes «am Anfang» (Gen 1,1) keinerlei Vermittlung brauchte, verlaublich der Ruf zur Umkehr zusammen mit dem bevollmächtigten Wort der Vergebung kirchlich vermittelt. Die menschliche Schuld ist ja nach biblischer Auffassung ein Phänomen der Geschichte. Ihr Ursprung liegt nicht in einem zeitenthobenen Widerstreit ewiger Prinzipien, und ihre Überwindung setzt das Lebenswerk einer historischen Persönlichkeit voraus. Jesus hat Vergebung gelebt und noch im Angesicht des Todes diese Haltung bekräftigt. Die Antwort darauf heißt Ostern: Erhöhung des Herrn und Geistsendung.

In der Kraft ihres pneumatischen Auftrags setzt die Kirche das Werk Jesu Christi fort. Dabei handelt sie *vikarial*, das heißt: Sie gibt in seinem Namen weiter, was sie selbst fortwährend empfängt. Wann und wie immer heute über die Krise des kirchlichen Bußwesens und über fehlendes Sünden- und Schuld-bewusstsein diskutiert wird, so muss doch bestehen bleiben oder neu erschlossen werden, dass mit dem schöpferischen Wort der Vergebung durch die Kirche die einzig adäquate Reaktion des schuldig gewordenen Menschen vor Gott evoziert wird: sein Glaube, wirksam durch Hoffnung und Liebe.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Ingolf U. DALFERTH, *Das Böse, Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006, 80–86.
- 2 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* I 13; I 15; dazu Christoph ASMUTH, *Cur Deus homo*, in: Michael ECKERT u. a. (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 136–137.
- 3 DALFERTH, *Das Böse* (s. Anm. 1), 81 (Klammern im Original).
- 4 Ebd., 82.
- 5 Vgl. ORIGENES, *Peri archōn* I 5,5; I 6,3; dazu Hermann J. VOGT, *Peri archōn*, in: *Lexikon der theologischen Werke* (s. Anm. 2), 555.
- 6 *Die fröhliche Wissenschaft* 135; zitiert nach Eugen BISER, *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung* (Herderbücherei; 1056), Freiburg – Basel – Wien 1983, 78.
- 7 *Cur Deus homo* (s. Anm. 2), I 13.
- 8 Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 241.

Abstract

Sin, Guilt, Forgiveness: Towards a Doctrine of Salvation. Guilt «coram Deo» questions the human being's ability to live. In contrast, forgiveness enables a process of new creation based on the event of the death and resurrection of Jesus Christ. It is the church's duty to support different ways of handling guilt, without occupying it theologically. Apart from civil requirements the church nevertheless must emphasize the metaphysical background of guilt and forgiveness.

Keywords: salvation – soteriology – anthropology – idea of man – problem of evil – ecclesiology

FELIX CULPA?

Zur kulturellen Produktivkraft der Schuld

1. *Wohin mit der Schuld? oder: Warum erzählen?*

Die Losung von der glücklichen Schuld weist im Hymnus *Exsultet* (4./5. Jh.), dem sie entstammt, auf die Überbietung Adams durch Christus als Erlöser hin. Adams Schuld findet in Christus nicht allein den Schuldner, der sie tilgt, sondern aus der Lösung dieser Schuld wird sich der Mensch erneuern. Die paradiesische Existenz braucht diesem in Christus erneuerten Menschen fortan kein schmerzliches Gegenbild seiner mit Schuld behafteten irdischen Existenz mehr sein. In diesem Sinne ist die Schuld glücklich, so zumindest die theologische Standardauslegung seit Augustinus und Thomas von Aquin: aus einem *malum* wird ein *bonum*.¹ Anders gesprochen, aus der Existenz der Schuld erwächst eine ungeheuer produktive Kraft. Wenngleich die exegetische Tradition sorgsam darauf hingewiesen hat, dass es nicht die Schuld selbst sei, sondern die Gnade in und durch Christus, die eine *renovatio in melius* möglich mache, so beginnt doch alles mit der Schuld.

Das Problem treibt schon den Apostel Paulus und Kirchenvater Augustinus um: Gibt es Unschuldige? Sind wir als Wesen, die ihre Existenz immer jemand anderem schulden, nicht schlechthin seinesschuldig? Und sind nicht selbst Adam und Eva, denen die Schöpfung als Gabe anvertraut ward, dem Herrn allein deswegen etwas schuldig?² Der unschuldige natürliche Mensch wäre dann eine Fiktion auf der Folie universeller Schuldigkeit, «daß Mensch-Sein immer schon schuldig sein heißt, und zwar darum, weil es den »natürlichen« Menschen gar nicht gibt.»³ Ist es nicht bezeichnend, dass die (deutsche) Sprache Unschuld nur als Zustand der Abwesenheit von Schuld ausdrücken kann?

Und dennoch ist gerade die westliche Kultur tief geprägt vom Wunsch, sich der Schuld zu entledigen. Friedrich Nietzsche eröffnete ein therapeutisches

MATTHIAS BUSCHMEIER, geb. 1976, ist akademischer Oberrat für germanistische Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld. Er ist Leiter der Forschungsgruppe «Felix Culpa? The Cultural Productivity of Guilt» am dortigen Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF).

Zeitalter, das sich nichts sehnlicher wünschte und wünscht als die Auflösung der Schuld in eine Illusion oder deren Entlarvung als peinigendes Machtinstrument. Ja, zuweilen scheinen sich selbst die Theologen des Begriffes beschämt entledigen zu wollen, um dem Zeitgeist einer schuldbefreiten Existenz opportun zu sein. Zugleich erleben wir in unseren gesellschaftlichen Diskussionen aber auch eine Potenzierung von Schuldvorwürfen.

Die Adam-Christus Typologie scheint eine große Allegorie für eine grundlegende Figur der kulturellen Produktivität zu sein: Unsere (abendländische) Kultur ist geprägt von einer Dynamik, die sich aufspannt zwischen permanenter Selbstanklage, dem Insistieren auf Schuld, der Fortschreibung von Schuldzusammenhängen über Generationen und den ebenso beständigen Versuchen, Schuld zum Verschwinden zu bringen, sie zu vergessen, sie aufzulösen, weil wir ansonsten in einem individuellen wie kulturellen «Schuldkomplex» verhaftet blieben, der es erlaube, «sich aus allem herauszuhalten»⁴ und letztlich dazu führe, die kulturelle Selbstachtung zu verlieren oder in Aggression umzuschlagen drohe.⁵ Diese Polarität durchzieht unsere Kultur auf eine grundlegende Weise: Erbsünde und Taufe, Schuld und Sühne, Urschuld und Therapie, Schuldenfinanzierung durch Schulden und die schwarze Null, Kollektivschuld und Schuldabwehr, immer entfalten sich hier Spannungen, die erhebliche soziale, aber auch intellektuelle Dynamiken mit sich bringen und nach sich ziehen. Der amerikanische Philosoph Adrian Johnston nennt die Schuld daher «a foundational affect that is the catalyst for the deliberations, decisions, and deeds of concern».⁶

Darüber hinaus konstituieren Schuldverhältnisse – anthropologische, moralische, ökonomische wie juristische – ganz offenbar soziale Bindungen und Verpflichtungen, denen so leicht nicht zu entgehen ist. «La dette [...] assure la continuité tout autant qu'elle renouvelle l'histoire personnelle et collective ; [...] La reconnaissance de dette permet de tisser des liens qui nouent les individus entre eux les font tenir ensemble dans la succession des âges de la vie et des générations.»⁷ Rückt die Schuld derart in das Zentrum kulturtheoretischer Betrachtung, dann stellt sich die Frage, welche Funktion die Schuldynamik für die kulturelle Semiose, für die Produktion von Zeichen haben kann.

Gesellschaften, vormoderne wie moderne, finden für die Lösung ihrer Überlebensprobleme Wissensstrategien, die bestimmte zentrale Bereiche des Lebens organisieren. Kinder müssen großgezogen werden, zwischenmenschliche Beziehungen innerhalb von Familien, aber vor allem über die Nahfamilie hinaus, müssen einem gewissen Maß an Regelung unterworfen, das Verhältnis von Nahfamilie und Gemeinschaft austariert werden, die Produktion von Nahrungsmitteln und den Austausch nicht vorhandener Güter gilt es zu organisieren. Für all diese Dinge werden Institutionen mit bestimmten Funktionen ausgebildet. Darin haben Kulturanthropologen wie Bronislaw Malinowski

ihren Begriff der Kultur gefunden. Offenbar haben es aber Gesellschaften auch mit Dingen und Sachverhalten zu tun, die nicht ohne weiteres in solchen Funktionsinstitutionen aufgehen, etwa die Sorge, ob die sichtbare die einzige aller Welten ist. Oder die Frage, ob Gemeinschaften zur körperlichen Reproduktion nach utilitaristischen Regeln der sozialen Einheit gebildet werden sollten oder ob solche nur schwer handhabbaren Dinge wie «Liebe» zu berücksichtigen sind, bzw. wie dies gehen könnte. Die Liebe wie die Schuld gehören zu jenen sozialen Tatsachen mit weitreichenden Folgen, die die Stabilität der Gemeinschaft jederzeit gefährden können, wovon die Literaturen der Welt unzählige Geschichten bereithalten. Für die Gesellschaft ist also wichtig, mit ihnen in der einen oder anderen Weise umzugehen. Für solcherart Fragen können Gesellschaften nur schwer konkrete Institutionen schaffen, wenngleich sie es versuchen. Mein Vorschlag ist, genau *dafür* den Begriff «Kultur» zu reservieren. *«Kultur» umfasst alle jene Phänomene, die sich nicht völlig in soziale Institutionen oder Funktionssysteme auflösen lassen.*

Stellen ausgebildete Institutionen wie das Recht soziale Tatsachen dar, so ist nicht zu leugnen, dass Menschen Artefakte produzieren, die Auskunft darüber geben, dass etwa das Recht nur bestimmte Dimension sozialer Beziehungen zu regeln vermag, damit aber andere Dimensionen ausgeblendet bleiben, die uns doch individuell wie kollektiv angehen. Institutionen sind notwendig blind für ihre Umwelt. Dies führt mich zur Frage nach der Erzählung. «Wo immer sozial Bedeutsames verhandelt wird, ist das Erzählen im Spiel.»⁸ Die Beunruhigung über gesprochenes Recht oder Unrecht, fehlende Gerechtigkeit und nicht getilgte Schuld dokumentiert sich in der Literatur als Spezialfall der Erzählung, die damit aufgeworfenen Fragen werden aber keineswegs gelöst, sondern im Sozialen weiter prozessiert und verhandelt.

2. Schuld-erzählungen

Für die Schuld ist die Erzählung geradezu konstitutiv. Was Schuld ist und nicht ist, sie ausmacht und nicht ausmacht, muss erzählt werden anhand von Anwendungsfällen. Dies gilt für die juristische, die psychomedizinische und die religiöse «Fallgeschichte». Jede Rechtsordnung steht in der Spannung zwischen kodifizierten Regeln einerseits und konkreten Fällen andererseits, auf die der Kodex anwendbar sein muss. Da aber diese Kodizes nie alle Einzelfälle abdecken können, entsteht im Rechtssystem notwendig eine nicht zu vermeidende Regelungslücke, die Erwartungskontingenzen hinsichtlich der Folgen einer Handlung in einer spezifischen Umwelt erzeugt.⁹ Diese Kontingenz möglichst gering zu halten, scheint die Funktion von fiktiven Fallgeschichten, die ima-

ginative Rechtsräume aufbauen, in denen Handlungsfolgen erprobt werden, und zugleich den Zuständigkeitsbereich des juristisch Regelbaren abstecken. Insofern erfüllen sie eine überaus zentrale Funktion für die Etablierung eines Gleichgewichts von Gesetz und Einzelfall. Alan Dershowitz argumentiert daher, dass nicht allein die Erfahrung dem Gesetz vorausgehen müsse, sondern die Erzählung jeder Kodifizierung.¹⁰ Die Erzählungen fungieren als ein hermeneutisches Hilfsmittel für den Richter, angesichts des grundsätzlichen Problems, Rechtstexte auf Rechtsfälle zu beziehen. Damit setzt sich zugleich ein unendlicher Deutungsprozess in Gang, da die Fallgeschichten selbst oft deutungsbedürftig sind. Rechtsauslegung und Rechtsbegründung erweisen sich hier als unmittelbar aufeinander bezogen. Dershowitz interpretiert z.B. die Genesis als eine Darstellung «von der eigenmächtigen Verfügung zum formellen Recht»¹¹, in deren Rahmen alle mögliche Formen juristischer Bindung durch Erzählungen konstituiert, legitimiert und illustriert werden:

Betrachtet man das Buch Genesis als ein Buch über die Entwicklung von Recht und Gesetz in einer Welt, in der es noch kein formelles Rechtssystem gab, wird verständlicher, warum so viel über Verbrechen, Sünde, Täuschung, Rache, Bestrafungen und andere unrechte Taten erzählt wird. [...] Es besteht aus einer Sammlung von Geschichten über den Umgang des Menschen mit den Schwächen und Fehlern seiner Mitmenschen.¹²

Aber auch das Erzählen kann auf die Schuld offenbar nicht verzichten: «Ich bin davon überzeugt, daß alles Erzählen, das den Namen verdient, unsere immer neu sich anhäufende Schuld beäugen und umschleichen muß.»¹³ In der Tat, ein Katalog der literarisch-fiktionalen Texte, in deren Zentrum die Schuld steht, ist nahezu unabgeschlossen. Gerade am Beispiel der Schuld lässt sich also untersuchen, wie anthropologisches Wissen narrativ produziert und in Form gebracht wird, und zugleich wie Narrationen anthropologisches Wissen von der Schuld einsammeln und zur Keimzelle des Erzählens machen. In der europäischen Literatur und sicher nicht nur dort wird mit einer ungeahnten Radikalität auf die Unmöglichkeit des Unternehmens, den Menschen in seinen Rechtsbeziehungen aufgehen zu lassen, reflektiert. Das beständig produzierte Übermaß nicht allein von objektiver, sondern auch von nichtfestgestellter, ins (Un-)Bewusstsein abgeflossener Schuld bedarf der Bearbeitung, ja diese Bearbeitung wird selbst zum Antrieb der kulturellen Entwicklung.

Wenn es sich um eine festgestellte Schuld handelt, sorgt Strafe für Entsühnung. Dafür sind soziale Institutionen der Rechtsprechung und Vollstreckung zuständig. Dies betrifft aber nur einen kleinen Teil der Schuld, die in einer Schuldkultur tatsächlich anfällt. Je komplexer und unübersichtlicher die Gesellschaft, desto größer werden die Möglichkeiten der Übertretung der Normen, auf deren Respektierung sie gründet.¹⁴

Die «Kultur» erzählt Fallgeschichten, in denen Schuld durch Recht nicht bearbeitet werden kann oder die durch das Recht bzw. das Versagen des Rechts schuldig werden, wie der Kleist'sche Michael Kohlhaas. Der literarische Diskurs der Schuld greift dort ein, wo die juristische, moralische, therapeutische und auch ökonomische Schuldbearbeitung endet, scheitert oder defizitär bleibt. Die Unbestimmtheiten, die durch die stetige Expansion der juristischen Anwendungsbereiche einerseits und die gesellschaftliche Komplexität andererseits notwendig entstehen, sind der Ort, von dem die Literatur nicht nur den Stoff ihrer eigenen Geschichten, sondern auch eine funktionale Bestimmung erhält. So ist zu beobachten, wie literarische Fallgeschichten von individueller Schuld auch die juristische Beurteilung von Schuld etwa im 18. Jahrhundert zu beeinflussen beginnen, wenn psychopathologische Narrative die auf die Tat fokussierte «imputatio juridica» mehr und mehr unterminieren – ein Faktum, das quer zum Befund einer umfassenden Selbstermächtigung des Rechtssystems steht. Das Werk Kafkas ist in großen Teilen eine Parabel für den Bedarf an Schuldarbeit, den ein sich als umfassend setzendes Rechtssystem hinterlässt. Der juristische Schuldbegriff vermag hier zur anthropologischen Selbstvergewisserung des modernen Subjekts nichts mehr beizutragen, das sich nun umso mehr unter den Selbstverdacht einer universalen, kaum mehr adressierbaren Schuldigkeit stellt, mit der es sich gegenüber der Gnadenlosigkeit moderner Prozessmaschinen wieder als menschliches Subjekt zu behaupten sucht.

Machen wir uns dies an einem aktuellen Beispiel klar. Seit seiner Veröffentlichung 2015 wurde das Theaterstück «Terror» von Ferdinand von Schirach in ganz Deutschland sehr erfolgreich aufgeführt, im Oktober 2016 legte die ARD eine Verfilmung vor, die mehr als sechs Millionen Zuschauer sahen, was einem Marktanteil von gut 20 Prozent an diesem Abend entsprach. Sowohl bei den meisten Inszenierungen als auch bei der ARD waren die Zuschauer dazu aufgerufen am Ende abzustimmen, ob sie den Angeklagten Lars Koch, einen Bundeswehroffizier, der gegen den ausdrücklichen Befehl und gegen das Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 2006 eine entführte Passagiermaschine kurz vor dem vermuteten Einschlag in ein vollbesetztes Fußballstadion abschießt und so knapp 200 Unschuldige tötet, als Schöffen schuldig erklären oder freisprechen würden. Interessant sind hier vor allem die Reaktionen von Juristen gewesen, die das Stück wie die Umsetzung scharf kritisierten. So warf der Bundesrichter Thomas Fischer in seiner Kolumne auf ZEIT-Online vom 18. Oktober 2016 dem Sender wie dem Autor eine «schwer erträgliche Manipulation der Öffentlichkeit im Namen eines quasistaatlichen Anliegens»¹⁵ vor, unter anderem weil die Alternative schuldig oder nicht schuldig eine Vereinfachung sei, welche die Unterscheidung von rechtswidrig und schuldig unterschlage. Eine detaillierte Auseinandersetzung aus juristischer

Sicht, die zahlreiche ›Schwächen‹ des Autors, der ebenfalls Jurist ist, ausweist, hat im Dezember 2016 der Bielefelder Rechtswissenschaftler Wolfgang Schild vorgelegt.¹⁶ Was interessiert an diesem Streit? Die beteiligten Juristen insistieren darauf, dass Schirach weit hinter die Komplexität der Rechts Theorie wie der -praxis zurückfalle. Diese Perspektive erhält ihre Berechtigung, wenn man davon ausgeht, der Autor habe eine Rechtsbelehrung vornehmen wollen. Trotz der Form des Gerichtsprozesses, in der das Stück dargeboten wird, könnte man aber auch anders akzentuieren. Die Frage nach der Schuld des Angeklagten wird hier nur scheinbar als Rechtsproblem verhandelt. Es wird vielmehr gezeigt, was das Recht als Problemlösungsinstitution auch nach einem höchstrichterlichen Urteil übrig lässt – die ›dirty remains‹ der Rechtsprechung also. Insofern ist es ärgerlich, dass Schirach den Rechtsverhalt so verkürzt darstellt, weil dadurch der Blick zu sehr auf diesen fokussiert bleibt. Aber selbst wenn hier alle Feinheiten des Rechts korrekt umgesetzt worden wären, erledigte sich damit nicht die Beunruhigung, die wohl die starke Publikumsreaktion provozierte und mehr ist als ein »Spontan-Rülpser des Volkskörpers«¹⁷, wie Fischer insinuiert.

Ganz offenbar greift die ›Kultur‹ (Literatur, Theater, Film) hier etwas auf, das jenseits der Kompetenzen des Rechts liegt. Das Recht stellt kein Instrument bereit, die Unausgewogenheit zwischen Urteilsspruch und dem Leid der zurückgebliebenen Angehörigen, denen nichts mehr geblieben ist als ein linker Schuh und für die auch Trauerriale angesichts eines leeren Sarges nicht mehr funktionieren, weiter zu bearbeiten. Das funktional ausdifferenzierte Recht muss dieses Problem an die ›Kultur‹ weiter- bzw. zurückgeben. Weder das Recht noch das Stück, noch der Film vermögen eine ›Lösung‹ vorzubringen – auch wenn dies durch die Fiktion eines Laienurteils suggeriert wird. Das Recht übersetzt den Fall in die Rechtslogik individuell vorwerfbarer Schuld. Sowohl Vorsätzlichkeit als auch Rechtswidrigkeit der Handlung werden konzidiert, eine strafrechtliche Schuld, die »mit dem sozialetischen Tadel der Bestrafung sanktioniert wird«¹⁸ aber nicht, weil zahlreiche Entschuldigungsgründe vorliegen. Insbesondere diese Konstruktion sorgt zwar dafür, dass die Schuldfrage wohl im juristischen Sinne einer strafrechtlichen Vorwerfbarkeit dispensiert werden kann, damit aber die Frage nach dem sozialen Umgang mit der individuell nicht mehr zurechenbaren Schuld umso dringender aufwirft. Die Teilnahme des Publikums zeugt von dieser sozialen Virulenz, die in der Kultur prozessiert wird, weil das Recht zwar hochdifferenziert nach der Verantwortbarkeit des Individuums fragt, aber gerade dadurch die kollektiven Dimensionen der Schuldfrage ausklammert. Selbst wenn das verkündete Urteil plebiszitärer Willensausdruck ist und mit einem Verfassungsgerichtsurteil nicht übereinzubringen ist, stellt sich, wie die Reaktion der Juristen zeigt, sofort die Frage, was dies eigentlich für das Recht bedeutet. Egal also, wie

eine Abstimmung am Ende ausfällt, die ›Kultur‹ muss damit weiter umgehen, weil Moral und Recht zwar nicht wesensfremd sind und sicherlich in einer innigen Beziehung zueinander gesehen werden, sondern weil selbst die Moral Ungleiches in Gleiches übersetzen möchte, was selten gelingt. Die kritischen Juristen haben einen Schuld-Begriff zur Bewertung des Theaterstücks zugrunde gelegt, der das Problem nicht ›aus der Welt‹ räumt, sondern an die ›Kultur‹ überstellt. Maria Sibylla Lotter hat diese Phänomene unter den Begriff ›Schuld ohne Vorwerfbarkeit‹ gefasst.¹⁹ Anstatt wie die Moral- und Rechtsphilosophie darin jeweils nur irrtümlich empfundene Schuldgefühle zu sehen, gelte es diese Formen des Mitbetroffenseins als Mensch unter Menschen als wirkliche Schuld anzuerkennen und nicht mit einer Logik eines modernen Begriffs von Schuld, der ganz auf individuelle Vorwerfbarkeit ausgerichtet ist, wegzurationalisieren. ›Formen narrativer Veranschaulichung‹²⁰ sind das zentrale Medium der Bewusstmachung der sozial-kollektiven Dimensionen des Schuldbegriffs. Schuldnerzählungen aber ›veranschaulichen‹ nicht nur, sie (re-)produzieren diese Fassung der Schuld innerhalb der Kultur, reagieren dynamisch auf die sozialen Problemlagen, in die sie gestellt sind, knüpfen und zerstören das soziale Band über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

3. ›Dirty Remains‹ oder: Die Akkumulation der Schuld

Praktiken der Schuldbearbeitung beinhalten immer ein ›Moment des Unabgegoltene‹.²¹ Sie können und wollen nicht das Ganze der Schuld bearbeiten, sondern nur bestimmte Dimensionen. Tendieren funktional ausdifferenzierte Gesellschaften dazu, die Bearbeitung von Schuldbeziehungen zu formalisieren, so bleiben ›schmutzige Reste‹ einer sich beständig akkumulierenden Schuld immer zurück, die nun in der ›Kultur‹ vor allem durch Religion, Literatur und Kunst weiter prozessiert werden und nach symbolischer Repräsentation verlangen. Schuldnerzählungen sind das Schweröl, das die ›Kultur‹ am Laufen hält. Für den sozialen Umgang mit der Schuld wird die Literatur zu einem zentralen Medium. Schuld stellt nämlich Kulturen und Gesellschaften vor ein grundlegendes Problem:

Schuld vergeht nicht, sie häuft sich an und muß, wie man heute sagt, entsorgt werden. [...] Eine Schuldkultur jedoch schafft Formen, wie sie mit der sich in der Zeit erhaltenden, aufhäufenden Schuld umgeht. [...] Diese nichtfestgestellte Schuld stellt das Problem dar, für das Schuldkulturen Lösungen ausbilden.²²

Warum ist die Literatur voll von politischen, sozialen, moralischen, psychologischen und physiologischen Aberrationen norm- und funktionsgerechten Verhaltens und Aussehens? Weil genau dies ihrer funktionalen Bedeutung ent-

spricht. Schuld erzählungen sind Teil dieser Lösungen, indem sie jene nicht erledigten Dimensionen der Schuld für kommunikative Anschlüsse aufarbeitet. Deshalb kann bzw. darf die Literatur nicht am Maßstab einer wie auch immer gearteten *political correctness* beurteilt werden, ohne dass sie ihrer kulturellen Funktion beraubt wäre. Bestätigte sie in allem die Verfahren und Normen der sozial-kulturellen Institutionen, dies ist den Juristen Fischer und Schild entgegenzuhalten, wäre sie allein deren illustrierender Appendix. Wer die Literatur juristisch, politisch oder ethisch zu disziplinieren versucht, nimmt der Gesellschaft den symbolischen Raum, in dem interne wie externe Alteritäten verhandelt werden können.

Deshalb ist die «Kultur» auch Gesellschaften suspekt, was zu ihrer Sakralisierung oder Diffamierung führen kann. Die einen schätzen sie, weil die ausgelöste Irritation eine Dynamik in die Gesellschaft einführt, die ihr verbietet, sich zu petrifizieren. Sie sorgt sich um die Reste des von den Institutionen nicht zu Verarbeitenden. Diese ausgeschiedenen Reste, um eine andere Metaphorik aufzugreifen, kompostiert die «Kultur», d.h. wandelt sie in kulturelle Energie um. Diese Form der Resteverwertung legt der Gesellschaft Alternativen zur Beobachtung vor, die gewählt werden könnten, aber natürlich nicht müssen. Erzählungen verhandeln Probleme, die von den gesellschaftlichen Institutionen nicht vollständig gelöst werden können, aber weiter virulent sind. Literatur verdichtet dabei soziale Erfahrungen derart, dass sie wieder zum Anlass und Anstoß affektiver Reibungen werden kann, die neue Verhandlungen nötig machen.²³

Ein solches Verständnis von Erzählung macht einsichtig, warum diese – in den unterschiedlichsten Formen, Gattungen und Medien – in nahezu allen sozialen Gemeinschaften wichtig ist. Alle Gemeinschaften haben «Kultur» in diesem Sinne, weil alle Gemeinschaften Probleme produzieren, die sich nicht allein in Formen institutioneller Organisation auflösen oder auffangen lassen, die aber im Sinne einer Ökologie der «Kultur» der Bearbeitung bedürfen. Wenn es kein «Jenseits» der Kultur gibt, dann kann auch nichts endgültig ausgeschieden werden und selbst das Vergessen ist nur eine Form der Weiterverarbeitung, die in der «Kultur» verzeichnet wird.²⁴ Albrecht Koschorke geht davon aus, dass bestimmte affektive Register stärkere Vergemeinschaftungseffekte erzielen als andere, z.B. Trauer- und Niederlagenerzählungen stärkere als Triumphgeschichten. Erzählungen von der Schuld, so mein Vorschlag, erzielen besonders große affektive Effekte, weil die Schuld sowohl ein «Gründungsaffekt» als auch ein «Grundaffekt» ist. In Schuld erzählungen wird ganz grundlegend das Wechselspiel zwischen erzählter Welt und Lebenswelt sichtbar: Produzent und Rezipient, Erzählstoff und Wirkungszusammenhang geraten in ein «transmissives Verhältnis»²⁵ zueinander, das auf eine Weise soziale Energie produziert, prozessiert und prolongiert, die die kulturelle Semiose permanent befeuert und damit am

Laufen hält. Sie kann deswegen eine produktive Schuld sein, weil aus ihr die ›Kultur‹ ihre Dynamik entfalten und in das Spiel von Aufbau und Irritation sozialer Ordnung eintreten kann. Sie vermag darüber hinaus eine glückliche Schuld werden, wenn wir mit ihr Kultur nicht länger über Gewalt begründen.

4. *Produktive Schuld*

Um diesen produktiven Aspekt von Schuld hervorzuheben, bedarf es einer Umdeutung. Denn immer dort, wo vor allem die eliminatorischen Elemente von Schuld²⁶ und in der Folge also die Schuldabwehr in den Vordergrund treten, fällt der Schuldbegriff mit dem der Gewalt nahezu in eins. Es wird vornehmlich auf das schuldhafte Ereignis abgestellt, den willentlichen Verstoß gegen eine kodifizierte Norm, der dem Urheber als Schuld zugerechnet werden kann. Wird aber vornehmlich auf den zugrundeliegenden Verstoß insistiert, bleibt das Verständnis von Schuld von der verschlingenden Aggression der Gewalt abhängig. Dann nämlich droht die Anklage von Schuld in einen Zirkel der rächenden oder strafenden Gewalt zurückzuführen, in dem die Strafe für begangene Schuld wieder als neue Gewalt, nun der exekutiven Macht, verstanden werden kann. Eine Kultur, die an die Gewalt gekoppelt bleibt, vermag auf diese nur prohibitiv zu reagieren. Ein solches gewaltorientiertes Verständnis von Schuld vermag den sozialen Zusammenhang von Gemeinschaften nur temporär zu sichern und gefährdet ihn zugleich immer wieder neu. Es bedarf daher der Unterbrechung dieses Zyklus'. Dies kann einerseits dadurch geschehen, von der Dramatisierung von Schuld abzusehen, solange es keine Zentralgewalt gibt, die den Gewaltausbruch eindämmen könnte, andererseits indem von der eigentlichen Schuld abgelenkt wird und ein ›Sündenbock‹ als Opfer angeboten wird.²⁷ Eine solche Auffassung von Schuld, wie sie Hahn/Willems im Anschluss an Girard vertreten, bleibt dabei ganz fokussiert auf den Akt der strafenden Gewalt, der sich in ihr beständig zu reproduzieren droht. Ich schlage vor den Blick auf die Schuld zu verändern und *Schuld als kommunikativen und mehrstufigen Prozess* zu verstehen. In einem solchen Verständnis der Schuld ist gegenseitig ausgeübte Gewalt so lange kein schuldhafter Akt wie keine Rahmung durch eine Schuldordnung gegeben ist. Die Gewalt könnte unmittelbar reziprok getilgt werden und damit wäre ein Ausgleich geschaffen, der, auch wenn beide Konfliktparteien die Auffassung einer möglichen unmittelbaren Tilgung teilen, in den ›cycle de vengeance‹ führen muss. Das Talionsprinzip zeugt insofern davon, als es einen unmittelbaren Ausgleich durch Reziprozität fordert. Zugleich wird in dieser reziproken Tilgung der Gewalt das soziale Nahverhältnis gleichsam wieder auf Null gestellt und nichts steht

einem erneuten Ausbruch der Gewalt entgegen. Bereits die biblisch-hebräische Kontextualisierung der Talion zeigt, dass mit ihr keine soziale Kohäsion möglich ist. Es wird ganz offenbar eine andere Schuldkonzeption benötigt. Die Einführung eines prozessuralen Verständnisses von Schuld verwandelt die spontan aufflammende, sich verzehrende und dann wiederholende Gewalt in einen Prozess gegenseitiger Verpflichtung. Ein gemeinsamer Schuldraum setzt die gegenseitige Anerkennung und Verständigung als Gleichberechtigte voraus. Der individualistische Schuldbegriff des Rechts ist nicht Gegensatz, sondern Resultat sozial-kultureller Verhandlungen über die Schuld.

Der Schuld eignet in diesem Verständnis eine spezifische zeitliche Struktur. Wohingegen die Tat Ereignis ist, das eintritt und unmittelbar wieder endet, erfordert Schuld gedehnte Zeit. Erst wenn die Tat als Schuldfrage erörtert wird, verbinden sich die Zeiten, Orte und Personen miteinander. Erst in der Zeit kann der Umgang mit der Schuld Bindungskräfte entfalten. Und weil in der Schuld diese temporale Struktur gegeben ist, erzwingt sie ein Verhältnis der Menschen in der Zeit und bindet Generationen aneinander. Nach der Destabilisierung durch Gewaltereignisse eröffnet der Schuldbegriff die Möglichkeit von sozialen Gruppen und Akteuren ihre Isolierung zu überwinden und Verständigungsprozesse überhaupt wieder in den Blick zu nehmen. Sprechakte der Schuldzuweisung wie jene der Schuldlösung produzieren eine Bindung, der so leicht nicht zu entgehen ist. Eine dem Schuldvorwurf ausgesetzte Person wird sich rechtfertigen, den Schuldvorwurf annehmen oder abwehren, Sühne leisten oder verweigern müssen, in jedem Fall steht sie fortan in einer sozialen Beziehung zum Ankläger. Von der anderen Seite ist der Schuldvorwurf zu legitimieren, es stellen sich soziale Fragen nach Schuldbewältigung, Schuldenerlösung, Schuldlass und Schuldtilgung, Verzeihen und Vergeben, die weder vom Täter noch vom Opfer allein zu bewerkstelligen sind.²⁸ Schuld generiert Sozial- und Zeitbeziehungen, egal ob es sich um moralische, ökonomische, religiöse oder juristische Schuld handelt.

Was also kann die Schuld, was die Gewalt nicht mehr kann? Die Gewalt hat in ihrem Anspruch auf reziproke Vergeltung kein Potential der Stillstellung. Deshalb, so René Girard, brauche das Soziale das Sakrale als erste Kulturform, ihr Modus ist das Opfer. Meine These ist, dass in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Alten und Neuen Testament der Übergang von Formen «primitiver» Sakralität zur Stillstellung von Gewalt eingeleitet wird, weil diese kompensatorischen Formen für komplexer werdende soziale Gemeinschaften kaum mehr funktionieren können. Der neue Modus der Befriedung von Gewalt wird im Konzept Schuld gesucht. Allerdings braucht es Zeit und Versuche, eine Beschreibung zu entwerfen, in der die Schuld tatsächlich diese Funktion übernehmen kann. Voraussetzung dafür ist nämlich die Möglichkeit der Lö-

sung von Schuld, also z.B. die Umstellung von Rache auf Gesetz, von der Talion zur Vergebung. Bezeichnenderweise aber erfolgt diese Umstellung nicht allein auf der Ebene sozialer Institutionen oder Systeme, etwa des Gerichtswesens und des Rechtssystems, das selbst ja noch nach dem Prinzip der Gewalt agiert. Staatliche oder religiöse Formen «konnektiver Gerechtigkeit»²⁹ als Restabilisierung der sozialen Ordnung folgen noch dem Gewaltprinzip. Der Versuch differenzierter Gesellschaften Schuld gänzlich an das Rechtssystem zu überstellen, wurde flankiert von der gleichzeitigen Interiorisierung des Rechts im Gewissen. Bleibt das Subjekt damit aber unweigerlich in Schuld verstrickt, braucht es einen Verarbeitungsmodus der affektiven Wucht von Selbst- und Fremdanlage, den es in Schuldnerzählungen findet. Die weiter sich akkumulierende Schuld wird an die «Kultur» überstellt.

Deswegen vollzieht sich die Umstellung von Gewalt auf Schuld als Reproduktionsform sozialer Ordnung in der Umstellung des Begriffs der Schuld selbst. Die neue «konnektive Schuld», wie ich sie nennen möchte, erfordert und ermöglicht die Loslösung der Person aus dem Geschlechterverband, dem Kollektiv und entwirft sie erst als Individuum, dann als frei handelndes Subjekt, das auf die ihn verpflichtende Gemeinschaft bezogen bleibt. Damit entsteht überhaupt erst die Differenz von Einzelnem und Kollektiv, die für Schuldkulturen konstitutiv ist. Das neue Subjekt und seine postulierte Autonomie werden zur Voraussetzung der Selbstverständigung der Schuldkulturen, für die die jüdisch-christliche Überlieferung den theoretischen Anstoß gibt, die aber z.B. auch im schiitischen Islam überaus ausgeprägt ist.³⁰

Das Besondere der Schuld, im Unterschied zur Schande, aber auch zur Scham, besteht darin, dass eine Bindungskraft sich entfaltet, auch wenn die Schuld nicht benannt und zur Anklage gebracht wurde, weil die Schuld das Subjekt nicht nur in ein Fremd-, sondern auch in ein besonderes Selbstverhältnis setzt. Für Martha Nussbaum sind Scham und Schuld vor allem darin zu unterscheiden, dass jene das Selbstbild der Person als Ganzes in Frage stellt und in der Folge das Subjekt sich von sozialen Gruppen abwendet und sich zu isolieren droht, weil es sich selbst nicht als *würdig* empfindet, der Gruppe zuzugehören.³¹ Scham ist insofern ein egozentrisches Gefühl,³² als es vor allem den Selbstwert einer Person betrifft und beschädigt. Helen B. Lewis hat die grundlegende und bis heute weitgehend geläufige Unterscheidung eingeführt, wonach Schuld sich auf geplante oder vollführte Handlungen des Subjekts bezieht, Scham hingegen auf das gefühlte Ungenügen der Person selbst.³³ Die Erfahrung von Schuld und nicht die der Scham kann dem Subjekt Anlass sein, sein Handeln, aber auch die Auffassung vom Selbst zu überdenken. «In guilt, the source of negative valuation of the self is localized as originating within the self».³⁴ Die Bewegungsrichtungen sind also verschieden. Richtet sich bei

der Scham die Wahrnehmung von der sozialen Bewertung des Selbst auf die individuelle Selbstbewertung, so bei der Schuld von der individuellen Selbstbewertung auf das Bemühen die soziale Bewertung positiv zu beeinflussen, um wieder Teil der Gemeinschaft werden zu können, von dessen Ausschluss die Schuld uns bedroht. Die Schuld muss man bekennen, anklagen, verurteilen, strafen, bereuen, sühnen, büßen, entschulden, entschuldigen, vergeben, verzeihen, vergessen; entsprechende Substantive gehören zu ihr: das Urteil, die Strafe, das Bekenntnis, die Beichte, die Sühne, die Reue, die Vergebung, die Verzeihung. All das sind in hohem Maße Aktivitäten, die soziale Beziehungen und Verpflichtungen voraussetzen bzw. diese schaffen.

Schuldkulturen sind dadurch charakterisiert, dass sie einerseits beständig Schuldsprüche über sich selbst verhängen, andererseits bemüht sind, Schuld beständig abzuwehren. Dahinter verbirgt sich offenbar eine Analogie zum psychischen Mechanismus, der *von außen* herangetragene Schuldvorwürfe als Schuldgefühl zwar introjiziert, diese aber aus der Person wieder ausstoßen möchte und dies durch aggressive Akte der Abwehr versucht. Schuldgefühle, die *von innen*, also aus einer individuellen Evaluation eigener Verhaltensweisen heraus entstehen, hingegen können Anlass für Bemühungen nach Wiedergutmachung und Versöhnung sein.³⁵ Darin zeigt sich die Ambivalenz der Schuld. Sie kann zurückführen in den Kreislauf der Gewalt und ist deren Ausweg. Mit der Schuld verknüpft ist nämlich die Angst des Subjekts vor dem Verlust des sozialen Zusammenhangs, des Ausschlusses aus der Gemeinschaft. Von dieser Angst, vom Werden und Vergehen, den Folgen der Schuld erzählt die Literatur seit ihrem Beginn. So produziert die Schuld «Kultur» und die Kultur erzeugt immer neue Schuld, von der zu erzählen ist, wollen wir nicht daran zugrunde gehen. Felix Culpa!

Anmerkungen

- 1 Odo Marquard hat in der Formel eine Grundfigur von Legitimation in der Kultur der Moderne gesehen. Vgl. Odo MARQUARD, *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: Manfred FUHRMANN u.a. (Hg.), *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 9), München 1981, 53–71.
- 2 Bei Paulus und Augustinus natürlich gegenüber Gott als *auctor* aller Dinge, Wesen und Einsichten. Vgl. 1. Kor. 4,1–7 und die Stelle zitierend Aurelius AUGUSTINUS, *Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart*, Frankfurt/M. 2004, 776f. Vgl. auch ebd., 752f.
- 3 Gustav BALLY, *Das Schuldproblem und die Psychotherapie*, in: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 70 (1952) 228–238, hier 236f.
- 4 Pascal BRUCKNER, *Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa*, München 2008, 107.
- 5 Christian MEIER, *Das Gebot zu vergessen und die Unabwiesbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.
- 6 Adrian JOHNSTON – Catherine MALABOU, *Self and emotional life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York 2013, 77.

- 7 Nathalie SARTHOU-LAJUS, *Éloge de la dette*, Paris 2012, 98.
- 8 Albrecht KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/M. 2012, 19.
- 9 Daher die besondere Bedeutung von Präzedenzfällen etwa im amerikanischen Recht. Vgl. Alan M. DERSHOWITZ, *Die Entstehung von Recht und Gesetz aus Mord und Totschlag*, Hamburg 2002, 179.
- 10 Vgl. DERSHOWITZ, *Die Entstehung von Recht und Gesetz* (s. Anm. 9), 190f.
- 11 Ebd., 181.
- 12 Ebd., 184.
- 13 Sibylle LEWITSCHAROFF, *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Berlin 2014, 57.
- 14 Jan ASSMANN, *Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im Alten Ägypten*, in: Tilo SCHABERT – Detlev CLEMENS (Hg.), *Schuld*, München 1999, 99–148, hier 107ff.
- 15 Thomas FISCHER, *Die ARD, das Recht und die Kunst. «Terror» – Ferdinand von Schirach auf allen Kanälen!*, Unter <http://www.zeit.de/geellschaft/zeitgeschehen/2016-10/ard-fernsehen-terror-ferdinand-von-schirach-fischer-im-recht>.
- 16 Wolfgang SCHILD, *Verwirrende Rechtsbelehrung. Zu Ferdinand von Schirachs «Terror»*, Münster 2016.
- 17 FISCHER, *Die ARD, das Recht und die Kunst* (s. Anm. 15).
- 18 SCHILD, *Verwirrende Rechtsbelehrung* (s. Anm. 16) 64.
- 19 Maria-Sibylla LOTTER, *Schuld ohne Vorwerfbarkeit. Warum der moralische Schuldbegriff auf viele Schuldphänomene nicht passt*, in: Hilge LANDWEER – Dirk KOPPELBERG (Hg.), *Recht und Emotion I*, Freiburg, München 2017, 136–161.
- 20 LOTTER, *Schuld ohne Vorwerfbarkeit* (s. Anm. 19), 159.
- 21 Thorsten MOOS – Stefan ENGERT, *Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren: Praktiken des Umgangs mit Schuld in multidisziplinärer Perspektive*, in: DIES. (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld: Eine multidisziplinäre Annäherung*, Frankfurt/M. 2016, 13–38, hier 33f.
- 22 ASSMANN, *Das Herz auf der Waage* (s. Anm. 14), 106f.
- 23 KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung* (s. Anm. 8), 104.
- 24 Das wird besonders deutlich an kollektiven Beschlüssen, nicht zu erinnern, wie sie der Althistoriker Christian Meier in seinem Plädoyer für das kulturelle Vergessen anführt. Vgl. MEIER, *Das Gebot zu vergessen* (s. Anm. 5), 15–31.
- 25 Vgl. KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung* (s. Anm. 8), 106.
- 26 Vgl. Dorothea SITZLER-OSING, *Schuld I. Religionsgeschichtlich*, in: Gerhard MÜLLER u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York 1977–2007, Bd. XXX, 572–577, hier 573f.
- 27 Vgl. dazu Alois HAHN – Herbert WILLEMS, *Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie*, in: Jörg BERGMANN u.a. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, 309–330, hier 312ff.
- 28 Vgl. Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2015, 302.
- 29 Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Vorwort*, in: DERS. – Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh 1997, 9–13.
- 30 Heinz HALM, *Schuld und Buße im Ritual der Schiiten*, in: SCHABERT – CLEMENS (Hg.), *Schuld* (s. Anm. 14), 149–164.
- 31 So auch Herbert MORRIS, *On Guilt and Innocence. Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, Berkeley 1976, 61.
- 32 Maria-Sibylla LOTTER, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012, 106.
- 33 Siehe dazu auch Yin WONG – Jeanne TSAI, *Cultural Modes of Shame and Guilt*, in: Jessica L. TRACY u.a. (Hg.), *The self-conscious emotions: Theory and research*, New York 2007, 209–223.
- 34 Helen B. LEWIS, *Shame and Guilt in Neurosis*, New York 1971, 32.
- 35 Vgl. Thea BAURIEDI, *Schuld / Schuldgefühl. Tiefenpsychologisch*, in: Peter EICHER – Angela SCHLENKRICH (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuausg., München 2005, Bd. 4, 111–122, hier 117ff.

Abstract

Felix Culpa? Guilt and Cultural Reproduction. The Essay raises the question why it is that literature is so full of narrations of guilt. It argues that literature performs an important function for communities by processing and negotiating issues, which could not be terminated by any social institution. Guilt is such a problem; neither law, moral theory nor religious rituals are able to dissolve all dimensions of guilt. «Dirty remains» are always left. However, communities need to handle such accumulating guilt, if not their unity and stability is at risk. Stories of guilt are a space, in which this is possible. With and in guilt we can discover a social force that permanently drives our cultural reproduction, because there is no social life without guilt.

Keywords: guilt – literature – social function of culture – Felix culpa

FORGIVE ME

Herr Studienrat Runge sagte mit einschläfernder Stimme: «Forgive me» ist ein starker Ausdruck. Der Engländer gebraucht ihn eigentlich nur Gott gegenüber, im Gebet, in der höchsten Gefühlsaufwallung. Ihr werdet ihn selten hören, selten gebrauchen. Häufiger kommen vor «excuse me» und «sorry», ja, vor allem «sorry». «Sorry» könnt ihr bei jeder Entschuldigung anwenden. Wenn ihr an jemandem vorbeigehen wollt, wenn ihr jemandem auf den Fuß getreten seid, sagt «I'm sorry» ...

Ich war vierzehn Jahre alt. Ich saß in der letzten Bank und war nicht besonders aufmerksam. Vor mir auf der polierten Platte lag ein blaues Oktavheftchen, in das ich die neuen Wörter eintragen sollte. Doch ich malte rechts und links von meinem Namen eine Blume. Unter dem Oktavheftchen lag ein Spiegel, in den ich ab und zu sah. Ich sah gern in den Spiegel, zupfte an meinen Haaren vor der Stirn und schnitt Gesichter. Ich wollte nämlich Schauspieler werden. Auf dem Heimweg überholten mich drei Jungen der Parallelklasse: Walter, Horst und Siegbert. Siegbert sagte: «Da geht die Brigitte Horney!» Die anderen lachten. – Was hatte nur dieser Siegbert gegen mich? Er reizte, neckte mich, blies die Backen auf, ich aber freute mich, wenn ich ihn sah ...

Es war Anfang April. Der Krieg ging dem Ende zu. Von Vater kamen keine Briefe mehr. Mutter saß am Abend ohne Worte an meinem Bett.

Einige Tage später wurden wir aus der Schule nach Hause geschickt. Um die Mittagszeit surrten amerikanische Tiefflieger über die Dächer. In der Nacht fuhren Lastwagen mit SS-Leuten der Rheinbrücke zu, und die Fenster schütterten vom Gedröhn der Front. Dann drängten sich Autos, Pferdewagen und Panzer durch die Straßen, über die Trottoirs. Infanteristen zogen zurück, in Gruppen, vereinzelt, abgerissen, verwundet.

Unsere kleine Stadt war aufgewühlt von Angst, Unruhe, Ungewissheit und der Erwartung, dass alles zu Ende sei. Beck, ein fanatischer Anhänger Hitlers, bewaffnete junge und alte Leute. Er verteilte Gewehre und Panzerfäuste, er ließ Sperren errichten, Gräben ausheben. Die Alten machten nur widerwillig mit, aber die Jungen hatten keine Ahnung, und deshalb waren sie vielleicht sogar begeistert. Auch Siegbert. Siegbert lag unter dem Befehl eines ehemaligen

Weltkriegsoffiziers auf einem Hügel vor der Stadt. Ich trug Wasser zum Hügel, Kaffee, Kuchen, Zigaretten, und die letzte Tafel Schokolade, die Vater zu Weihnachten geschickt hatte, brachte ich Siegbert. Ich saß im Graben neben ihm. Er sagte: «Du, ich habe mich getäuscht, du bist kein Flittchen – eher ein Junge.» Das machte mich stolz. Ich rauchte kurz danach, ohne zu husten, meine erste Zigarette. Aber ich war kein Junge! Nein, ich war kein Junge ...

An einem frühen Vormittag ging ich wieder zum Hügel. Die Wege und Felder lagen wie ausgestorben, nur die Lerchen stiegen aus den Furchen. Seit diesem Morgen weiß ich, wie schön der Gesang der Lerchen ist. Auf dem Hügel wurde ich nicht gerade freundlich empfangen. Einer sagte: «So'n Wahnsinn.» Und der Weltkriegsoffizier sagte: «Tolles Mädchen, du kannst nicht mehr zurück.»

«Warum?» fragte ich.

«Es geht los», sagte er.

«Was? Was geht los?»

Niemand antwortete. Eine unheimliche Stille. Ich stolperte über den Hügel zu Siegbert. Er riss mich in den Graben, neben sich, presste meinen Kopf in seine Arme und sagte: «Warum bist du nur gekommen! Warum bist du nur heute gekommen.»

Dann explodierte die Ruhe. Einschläge schüttelten den Hügel. Zornige Granaten durchwühlten die Erde, die wenigen Leben herauszuwerfen, herauszupflügen wie Kartoffeln auf dem Felde. Hatte ich Angst? Hatte ich keine Angst? Ich weiß es nicht.

Erdfontänen sprangen hoch. Splitter regneten, und der Rauch nahm den Atem.

Eine Stimme gellte: «Sie sind auf der Straße!»

Dann wurde es ruhig, doch in der Ruhe war ein dunkles Rollen.

Siegbert sagte: «Mal nachsehen.» Er richtete sich auf und schaute mit dem Kopf über den Grabenrand, zur Straße hinüber. Ich sah zu ihm auf und fragte: «Siehst du etwas? Siehst du —?» Da schoss das Blut aus seinem Hals, ein roter Strahl, wie aus einer Röhre ...

In der Kirche war ein Bild: Das Lamm Gottes über einem Kelch. Blut, ein roter Bogen, wölbte sich aus einer klaffenden Halswunde zum Kelchrand. So war es bei Siegbert. Ich hatte das Bild in der Kirche lange nicht gesehen. Jetzt sah ich es genau. Das Bild war mein einziger Gedanke, ein dummer, deplatzierte Gedanke. Lähmend. Ich konnte nicht schreien, nichts tun. Ich sah das Blut aus seinem Hals stoßen – und dachte an das Bild in der Kirche ... Dann brach sein Körper zusammen, nach vorn, zu mir, sackte in die Hocke, die Stirn schlug auf die Knie, und die Hände legten sich nach unten geöffnet neben die Füße auf die Erde. In die Unheimlichkeit meiner Angst fiel ein Schatten. Oben, am

Grabenrand, stand ein Soldat, ein fremder Soldat, in fremder Uniform, mit einem fremden Stahlhelm und einer fremden Waffe, die noch nach Siegbert zielte.

Sein Mörder!

Aber der senkte die Waffe, warf sie zur Erde und sagte: «Forgive me.» Er beugte sich herab, riss meine Hände an seine Brust und sagte: «Forgive me.»

Aus: Hans BENDER, *Worte, Bilder, Menschen* © Carl Hanser Verlag: München 1969.

DIE GABE DES ERBARMENS

Ich rede zu Ihnen von Paris aus, ohne Sie zu sehen, wie man jemand im Dunkel des Abends anspricht. Vielleicht werde ich Ihnen so Dinge zu sagen vermögen, die ich nicht zu sagen vermöchte, wenn ich Ihnen in die Augen sähe, Dinge, die Sie vielleicht nicht ertragen könnten, wenn Sie mir in die Augen blickten.

Ich möchte Ihnen endlich diese einfachen Dinge sagen, im Schweigen seit so vielen Jahren vergraben, Dinge, die ebenso schwierig anzuhören wie zu formulieren sind.

Sie und ich, wir wissen es wohl, dass es keine bedeutungslose Gebärde ist, wenn Sie mich zu diesem Katholikentag eingeladen haben. Ich bin der Erzbischof von Paris; ich trage auch meinen Teil an der schmerzlichen und tragischen Geschichte, in die hinein Sie vermischt sind. Sie haben außer mir den Kardinal Macharski, den Erzbischof von Krakau, eingeladen, in seiner Diözese befindet sich Auschwitz. Ich habe damit genug gesagt, damit wir wohl verstehen, Sie und ich, dass es Dinge gibt, schwer zu sagende, die doch gesagt werden müssen.

Vielleicht verstehen die Jüngeren unter Ihnen nicht deutlich, worauf ich jetzt anspiele. Vielleicht denken Sie, ich bestünde auf wesenlosen Erinnerungen. Aber die unter Ihnen, die so alt sind wie ich, oder auch älter, verstehen, was sie hören. Sie begreifen. Denn trotz allen Verdrängens, trotz allem Willen zu vergessen, stößt es uns beiden zu, dass wir uns erinnern.

Das ist mir vor vielleicht zwanzig Jahren in München passiert. Ich habe dieses Erlebnis – ein winziges und ganz persönliches – nur einigen wenigen französischen Freunden im Vertrauen erzählt, aber nie habe ich es einem einzigen deutschen Freund mitteilen können. Damals war ich schon öfter in Deutschland gewesen, hatte das zerstörte und wiederaufgebaute Nachkriegsdeutschland gesehen. Ich hatte mit verschiedenen Leuten Freundschaften geschlossen. Ich war mir bewusst, was in diesen Jahren vor sich ging, begierig, meinen Teil zur Wiederversöhnung unserer beiden Länder beizutragen. Die Kriegsjahre, die Deportationen, Verfolgungen und Konzentrationslager nicht mehr

erwährend, wollte ich mich, ein vernünftiger und friedlicher Mensch, als Christ aufführen. Ich war damals Studentenseelsorger. Nach einem erschöpfenden Arbeitsjahr kam mir der Gedanke, nach München zu fahren, das ich bereits kannte. Ich hatte am eucharistischen Weltkongress teilgenommen, mit viel Interesse und großer geistlicher Freude. Das Gesicht der Kirche, das ich bei diesem Anlass entdeckte, schien mir etwas Schönes. Freundlich empfangen, hatte ich mich in dieser Stadt wohlgefühlt. Aus diesem Grund entschloss ich mich, aufs Geratewohl loszufahren. Es war Anfang August.

Dem Zug entsteigend, hielt ich mit meinem Koffer auf dem Platz vor dem Münchner Bahnhof inne. Es war eine prächtige Sonne und Fröhlichkeit beherrschte den Platz. Plötzlich ging in meinem Blick eine Veränderung vor. Da gingen Leute vorbei, kamen und gingen, Gleichaltrige und Ältere. Und auf einmal erschien mir ihr Kopf, ihr Gesicht mit den Zügen, die sie zwanzig Jahre früher, während des Krieges, für mich hatten. Von einem großen Schreck erfasst, sagte ich mir: Diese Leute da vor mir, wo waren sie, was taten sie in jenen Tagen? Was haben sie getan und was nicht getan? Welche unter ihnen sind die Unschuldigen? Und die andern? Und ich fühlte ihre Gesichter rätselhaft, wie Masken vor meiner stummen Frage. Kein Gefühl herrschte in mir, außer einer tiefen Niedergeschlagenheit, einer tiefen Trauer. Es war mir unmöglich zu bleiben, an diesem Ort zu verharren. Ich schüttelte mich, ergriff meinen Koffer, um sogleich nach Paris heimzukehren. An diesem Tag fuhr kein Zug mehr. Ich nahm ein Zimmer in einem benachbarten Hotel und am nächsten Morgen fuhr ich weg.



Können Sie sich das vorstellen? Zum ersten Mal erzähle ich diese Erinnerungen vor Deutschen. Ist es seltsam? Und doch habe ich noch viele Freunde unter Laien und Priestern in Deutschland. Manche von ihnen sind für mich wahre Brüder gewesen und sind es noch. Aber was ich Ihnen da berichte, habe ich ihnen nie zu sagen vermocht. Was für mich heute eine vertrauliche Mitteilung ist, das müsste vielleicht, für Sie wie für mich, auch der Anfang eines Geständnisses werden. Denn dieses Schweigen, das uns lähmt, unsere beiden Völker lähmt, ist ein Schweigen der Schande oder auch der Angst. Ein schlechtes Stummsein, in dem kein Leben, kein Erbarmen möglich ist.

Wenn ich mich bereit erklärt habe, an Ihrem Katholikentag zu sprechen, so weil ich mit Klarheit erkannte, dass diesmal Gott es von mir verlangte. Was mir unmöglich schien und es in gewisser Beziehung auch sicherlich ist – angesichts menschlicher Kräfte der Empfindsamkeit, des Gedächtnisses – ich muss es auf Gottes Geheiß doch tun. Von mir und keinem andern verlangt er es, aufgrund

seines Anrufs, der mich zum Priester und zum Erzbischof von Paris gemacht hat. Ich weiß nicht, wie es mir gelingen wird, nicht einmal, was mir zu sagen aufgetragen ist. Aber das weiß ich: Was zu tun mir abverlangt wird, das verlangt von Ihnen, etwas damit anzufangen. Denn wenn Gott es von mir fordert, so nicht nur für mich, sondern ebenso für Sie. Auch Sie ruft Gott auf, mir ein Zeugnis zu geben, gewiss nicht für mich im Besondern (dies verschlänge wenig), sondern für jene, die ich vertrete, für meine Kirche, für den Frieden und die Communio zwischen den Völkern. Ganz sicher verlangt Gott von Ihnen mir ein Zeugnis zu geben, das Zeugnis von dem, was er durch sein Verzeihen in Ihnen wirkt, denn er liebt Sie; das Zeugnis von dem, was er für Sie tut: ein Werk der Barmherzigkeit, der Wahrheit und des Friedens.



Ja, ich muss vom Verzeihen reden und von der Umkehr der Herzen. Wessen Verzeihen? Was kann der Mensch für ein Verzeihen schenken? Haben wir die Macht, wir, die Lebenden – noch Lebenden –, zu wirken, dass das Gewesene nicht gewesen sei? Kein Mensch hat die Macht, das einmal Begangene auszulöschen. Es gibt keine mögliche Wiederherstellung unter Menschen. Wenn man nach menschlichen Gesetzen die Toten beerbt, den Tod beerbt man nicht.

Menschliches Verzeihen kann bestenfalls eine Amnestie sein. Es besteht darin, zu tun, als wären die begangenen Taten nicht begangen worden, als wäre nichts passiert. Es besteht schließlich in einer Art des Vergessens. Und Vergessen besagt Verachtung, denn es belässt dem, der gegen Gott und die Menschen gesündigt hat, die Last seiner Schuld, in Einsamkeit; es lässt denen, die ein Gedächtnis des Bösen haben, den Schmerz des Nichtwiedergutmachenden.

Der Mensch kann nichts Besseres tun als vergessen. Aber den Henker vergessend, vergisst man auch das Opfer, besonders wenn es tot ist. Und selbst wenn das Opfer vor dem Sterben dem Henker das angetane Leid zu verzeihen vermocht hat, kann dies das Gewissen des Henkers vom getanen Bösen nicht befreien. Der alleinige Mensch kann die Sünde eines anderen Menschen nicht verzeihen. Darin liegt die Tiefe des Übels und seine Unheilbarkeit. Einen Gegenstand gibt man zurück, ein Haus repariert man, eine Summe Geldes erstattet man wieder... Aber ein Leben gibt man nicht zurück, man kann das Schuldgefühl nicht tilgen, die Unschuld nicht wiederherstellen.

Das Verzeihen liegt nicht in des Menschen Macht: Gott allein kann verzeihen.

Denn das wahrhafte Verzeihen kann nichts Anderes sein als eine Auferstehung der Toten. Und Gott allein kann sie wiedererwecken. Auferstehung, für die uns der himmlische Vater in seinem einzigen Sohn, dem leidenden Messias,

das Unterpfand und die Wirklichkeit gibt. Der Gekreuzigte hat am Kreuz das Wort der Vergebung ausgesprochen, aber es als Sohn dem Vater gesagt. Er hat nicht gesagt: «Ich verzeihe euch», sondern: «Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.»

Der einzige Sohn, der vielgeliebte, preisgegeben der Vernichtung, hat vom Vater das Verzeihen erfleht, das der Vater allein geben kann. Der Beweis dafür, dass dieses Verzeihen ergangen ist, liegt in der Auferstehung des Sohnes. Und doch trägt der Auferstandene die Stigmen seiner Passion. Die Auferstehung ist nicht das Vergessen der Passion. Die Wundmale des auferweckten Sohnes sind keine Zeichen der Bestürzung und Verurteilung für die, die sie verursacht haben – als Soldaten –, oder Komplizen waren, weil sie geschwiegen haben und geflohen sind – die Jünger. Ganz im Gegenteil: fortan sind die Wundmale die Zeichen der Heilung und des Heils. Fortan können die Wunden berührt werden und sind hingehalten als Stätten der Gnade und als Quell der Gewissheit, wenn Jesus dem Thomas seine Hände hinhält. Schon quillt, wie Johannes uns sagt, aus dem von der Soldatenlanze durchbohrten Herzen Wasser und Blut, die Quelle des Lebens, der Versöhnung und des Verzeihens, des göttlichen Lebens und des dem Menschen geschenkten Geistes.

Gott allein verzeiht, denn Gott allein rettet. Gottes Vergebung zerstört nicht unsere unselige Geschichte, er kauft sie los, er gibt sie uns in seinem Verzeihen zurück und lässt sie uns in Empfang nehmen in einem zerbrochenen Herzen, als dem Ort nicht der Verdammnis, sondern der Erlösung, nicht der Verlassenheit, sondern des Heils. Das unschuldige durchbohrte Opfer ist der Mittler des Neuen Bundes, der Hohepriester des neuen Kults. Wenn Jesus den Gelähmten erweckt, «damit ihr wisst, dass der Menschensohn auf Erden Macht hat, die Sünden zu vergeben», offenbart er, dass er auf Erden über die väterliche Macht verfügen kann, Erbarmen zu erweisen. Denn einzig der Schöpfer kann der Erlöser sein. Für manche ist es unmöglich zu verzeihen. Aber die Jünger Christi erhalten vom geliebten Sohn nicht nur die Vollmacht, sondern den Auftrag in seinem Namen die Sünden zu vergeben, in seinem Namen die Lossprechung des himmlischen Vaters zu erteilen.



Wenn ich also jetzt in die Versammlung Ihrer Kirche eintrete, so um Sie an Jesu Worte zu erinnern, deren amtlicher Diener ich bin, um Ihnen zu sagen, dass der Gott der Gnade, Ihnen Gnade schenkt, wie er alle Menschen begnadet. Um Ihnen also die Vergebungsworte des Messias zu sagen.

Noch bleibt mir ein geheimer Gedanke Ihnen anzuvertrauen. Vielleicht kann er für Sie Trost und Hoffnung besagen. Hier ist er: Die Leiden der Opfer

und ihr Sterben sind ein Teil der Leiden des Messias. Sie sind eingeborgen in den Kelch Gottes wie die Tränen seiner Kinder; und durch seinen Messias macht Gott daraus ein läuterndes Wasser. Der Gedanke ist erlaubt, im Geheimnis Gottes, dass im Empfang des Verzeihens, das der Gekreuzigte schenkt, die ungezählten Opfer, denen er sich in seinem Leiden zugesellt hat, auch ihm zugesellt werden im Verzeihen, das er gewährt.

Und schließlich, Sie wissen es, erhalten wir Barmherzigkeit, um unsererseits barmherzig zu sein, entsprechend der Gnade, die jeder empfangen hat und gemäß unserer Berufung, Zeugen dieses Erbarmens zu sein. Ich bitte Gott, Sie mögen Ihrerseits, für uns und für alle Menschen, Zeugen und Wirker des Verzeihens sein.

Als Bruder in Christus habe ich zu Ihnen gesprochen. Da nur meine Stimme zu Ihnen dringt, ohne dass wir einander sehen, wie Wanderer in der Nacht, habe ich im Schutz dieses Dunkels zu Ihnen gesprochen, der Osternacht als Nacht des Todes und Nacht des Lebens, worin das Wort wieder möglich wird. Möchten Sie diese Worte als ein Geschenk empfangen, das Gott mir gestattet, Ihnen zu geben.

Ansprache am Kölner Rundfunk zum Katholikentag, 29. August 1982. Zuerst erschienen in: Jean-Marie Kardinal LUSTIGER, *Wagt den Glauben. Artikel, Vorträge, Predigten, Interviews*, 1981–1984, Einsiedeln 1986, 412–417.

TÄTER UND OPFER ARM IN ARM

Zu Hartmut Langes Buch «Die Waldsteinsonate»

Der Berliner Schriftsteller Hartmut Lange wirft in seinen Novellen Grenzfragen auf, die die Gegenwart des Todes im Leben betreffen. Der Mensch ist das Tier, das um seinen Tod weiß, und dieses Wissen kann, wenn es nicht verdrängt oder betäubt wird, ein bedrohliches Hintergrundrauschen erzeugen. Das Bewusstsein, dass die kurze Episode, die wir unser Leben nennen, am Ende im Abgrund des Nichts versinken könnte, kann Verzweiflung hervorrufen, ja in den Wahnsinn treiben – die Einsicht, unter dem Neigungswinkel der Vergänglichkeit zu leben, kann aber auch das Bewusstsein für die Einmaligkeit und Kostbarkeit des menschlichen Daseins schärfen und zu einer Haltung der Dankbarkeit und Demut Anlass geben. Literatur – und hier zeigt sich eine gewisse Nähe zur Religion – muss sich mit dem Diktat des Naturalismus nicht abfinden, der nur das für wirklich hält, was sich mit den Sinnen wahrnehmen und überprüfen lässt. Sie kann auf das Spiel der Einbildungskraft zurückgreifen und auf das «Unbehagen an der Immanenz» (Charles Taylor) so antworten, dass sie den Begriff der Wirklichkeit poetisch erweitert. So kommt es vor, dass in manchen Novellen von Hartmut Lange Tote auftreten, als würden sie leben. Es wird möglich, was sonst unmöglich ist – aber gerade das wirft einen anderen Blick auf die Wirklichkeit.

I

Soeben ist im Diogenes Verlag eine schön gestaltete Neuauflage seines Buches «Die Waldsteinsonate» erschienen, das fünf Novellen versammelt. Einige erzählen von unglücklichen Menschen, denen ihr Bewusstsein zum Verhängnis wird. Die Novelle *Über den Alpen* gibt dem Sog des Nihilismus Raum, wenn sie erzählt, wie der Philosoph Friedrich Nietzsche in den ersten Januartagen

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

1889 auf dem Turiner Marktplatz einen geschundenen Kutschergaul umarmt und dem Wahn verfällt. Einfühlsam lotet Lange den Innenraum der Krise aus: vollkommene Einsamkeit und fehlende Anerkennung führen zu merklichen Verschiebungen im Bewusstsein, die im geistigen Zusammenbruch einmünden – das alles wird genau und nicht ohne einen zarten Verweis auf den Gekreuzigten festgehalten: «Es war ein innwendiges Ausufern ins Unendliche, und doch konnte er [Nietzsche] von der Vorstellung nicht lassen, bei aller Entfesselung, die der Geist an ihm vornahm, auf irgendeine Weise gekreuzigt zu sein.»¹ Die Novelle *Im November* zeichnet nach, wie Heinrich von Kleist, der von «himmelverhangener Düsternis» (66) bedrängt wird, mit seiner krebsskranken Begleiterin Henriette Vogel im November 1811 an den Kleinen Wannsee bei Berlin reist, um dort freiwillig aus dem Leben zu scheiden. Dabei werden in den letzten Gesprächen, die die beiden führen, bevor sie den letzten Schritt setzen, auch die Zweifel, ob der Tod die ersehnte Erlösung bringen könne, nicht unterdrückt. Mit einer zutreffenden Bemerkung, die sich in dem feinsinnigen Nachwort von Sebastian Kleinschmidt findet, lässt sich insgesamt sagen, dass Hartmut Langes Novellen «philosophisch betrachtet, auf eine metaphysisch grundierte Poetik der Schwermut und der inneren Heimsuchung verweisen. Alle Protagonisten leiden am In-der-Welt-Sein und stehen unter dem Torbogen des Todes.»²

II

In der Titel gebenden Novelle *Die Waldsteinsonate* wird von den Möglichkeiten der dichterischen Einbildungskraft Gebrauch gebracht, wenn sich die Zeiten verschränken und der Komponist und Klaviervirtuose Franz Liszt (1811–1886) am 1. Mai 1945 in den Bunker der Reichskanzlei geladen wird. Das Dritte Reich liegt in den letzten Zügen, die Rote Armee ist auf dem Vormarsch in die Reichshauptstadt. Detonationen erschüttern den Führerbunker und lassen den Putz von den Wänden bröckeln. Die Niederlage des «Führers» ist absehbar, die Stimmung angespannt. Magda G. (Goebbels) schluchzt: ihr Mann verlangt von ihr, dass sie ihre Kinder umbringe. Liszt, alt und hinfällig, von gütiger Ausstrahlung und als Priester gekleidet, setzt sich ans Pianoforte und spielt Ludwig van Beethovens Waldsteinsonate. Er hofft, durch die wunderbaren Klänge nichts weniger als ein Wunder zu vollbringen und die Kinder der Familie Goebbels vor dem Untergang zu bewahren. Die Musik Beethovens soll dem heroischen Nihilismus des Propagandaministers Einhalt gebieten, der dem bevorstehenden Untergang des Dritten Reiches einen letzten Triumph abringen und seinen Kindern das schmachvolle Leben nach der Niederlage ersparen will. Wird Liszt, der Zauberer am Klavier, die abscheuliche Tat durch sein Spiel verhindern können?

Während er die Waldsteinsonate interpretiert, betritt ein schwarz uniformierter SS-Arzt den Raum, der, wie Liszt sofort bemerkt, für die Sprache der Musik völlig unempfindlich ist. Er soll richten, was die Mutter zu tun sich weigert. Gegen alle Regeln der Höflichkeit verlässt Joseph G. mit dem Arzt den Raum, während Liszt noch spielt. Danach eilt auch die verzweifelte Magda G. zu ihren Kindern – und der hochbetagte Pianist hält resigniert fest, dass er der Waldsteinsonate wohl doch zu viel zutraut habe. Auch die eindrucklichste Musik bleibt bei Hitlers Schergen ohne heilende Kraft.

III

Nicht minder eindrucklich ist eine weitere Novelle, die mit dem Titel *Die Heiterkeit des Todes* überschrieben ist. Auch hier tauchen Tote auf, als würden sie leben. Schon der erste Satz, der an die stilistische Meisterschaft Heinrich von Kleists erinnert, ruft mit wenigen Strichen eine Stimmung auf, die als Vorzeichen der Novelle gelten kann: «Wenn der Grunewaldsee zugefroren ist, das Wetter wechselt und ein warmer Regen auf die Eisfläche niederfällt, wenn aus dieser Berührung Nebel entsteh, dicht und träge liegt er da, als hätte er keine Kraft aufzufliegen, wenn dem Himmel der Mond fehlt und die Wege zwischen dem Erlengestrüpp vor Glätte und überflutender Nässe unpassierbar geworden sind, wenn dämmerige Nacht herrscht und niemand ist unterwegs, dann kann es vorkommen, dass eine tote Jüdin ans Ufer tritt und auf eine Wunde in ihrem Nacken zeigt.» (111) Die ermordete Jüdin schaut auf die andere Seite des Sees, wo ihr Mörder steht und sie erwartet. Sie geht über das Eis, er hilft ihr über das Schilf und umarmt sie. Ein Dritter, der Ich-Erzähler, wird Zeuge dieser Annäherung und kann sein Befremden nicht zurückhalten: «Wie ist es möglich, dass ein Mörder mit seinem Opfer Arm in Arm spazieren geht? Sieht man nicht die Wunde, die jener ihr beigebracht hat?» (113)

Die moralischen Koordinaten seines Wirklichkeitsverständnisses, die eine Annäherung zwischen Täter und Opfer nicht zulassen, werden erschüttert. Doch sein empörter Zwischenruf verhallt im Nichts, der Verweis auf die Wunde des Opfers lässt das Paar völlig unbeeindruckt. Es schlendert, einander zugewandt, auf dem Weg um den See, als sei die Last der Geschichte wie weggewischt. Der konsternierte Zeuge verliert den Mörder und sein Opfer aus den Augen, nimmt aber nach einer Weile die Fährte wieder auf und holt das Paar durch eine Abkürzung über den vereisten See ein. Diesmal spricht er die ermordete Jüdin direkt an und appelliert an ihr moralisches Empfinden: «Sehen Sie nicht, wie unmöglich es ist, mit jenem dort, der Sie getötet hat, Vertraulichkeiten auszutauschen?» (114) Die NS-Verbrechen sind so abgründig, dass es für den nachgeborenen Zuschauer keine Verzeihung geben darf. Die Geschichte

des Pardon ist in Auschwitz zu Ende gegangen – und die Moral gebietet, Vergebung zu verweigern. Man könnte – auf Reflexionen des französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch Bezug nehmend – dialektisch überspitzt sagen: Es wäre geradezu unverzeihlich, die monströse Tat zu verzeihen. Das jedenfalls scheint der Ich-Erzähler sagen zu wollen, der in der Novelle stellvertretend das mögliche Unbehagen der Leser zum Ausdruck bringt. Das Opfer lächelt milde, antwortet aber nicht, sondern rückt näher an seinen Begleiter heran, der sich über den Zwischenruf allerdings beunruhigt zeigt. Die Jüdin flüstert hastig: «Auch der Mörder wird erlöst.» Und: «Die Schuldigen sind die Schwachen.» (115)

Dem Beobachter und Zeugen aber steht allein mit Blick auf die Kleidung der scharfe Kontrast des Paares vor Augen. Hier der schwarz uniformierte Täter, mit SS-Totenkopf auf der Kappe und Waffe im Gürtel, dort die zierliche Frau, mit Wunde im Nacken und einem Davidstern auf dem Kleid. Verstört fragt sich der Beobachter: «Wie kam er dazu, dass sie ihm verzieh? Und wie konnte er sie umarmen?» (115) Das Paar bemerkt die Unruhe des Dritten, fühlt sich gestört und geht weiter. Später sieht dieser die beiden erneut in der Nähe eines Jagdschlusses unter einer Lampe, wie sie sich einander halten, ihm schießt durch den Kopf: «Wie sie sich an seinem Hals festklammert, als wolle sie ihre Jugend, um die man sie gebracht, nachholen.» (116) Die abgründige Frage, ob sich die abgeschnittenen Lebensmöglichkeiten der Ermordeten im Tod nachholen lassen, wird hier aufgeworfen. Der Beobachter geht ein letztes Mal auf das ungewöhnliche Paar zu. Während die tote Jüdin abwehrend reagiert und ausruft, man möge die Toten in Ruhe lassen, wendet sich der Mörder nach einem Zögern nun doch höflich an den Beobachter der Szene: «Mein Herr, ich verstehe, dass Sie meine Liebe zu der Frau, die ich ermordet habe, nicht billigen wollen. Aber ich habe gebüßt. Und wann, mein Herr, wenn nicht im Tod, soll die Schuld, die wir am Leben haben, endlich einmal beglichen sein?» (117) Und, um seiner Bemerkung einen augenfälligen Beweis zu geben, schiebt er den Kragen zur Seite und zeigt ein Wundmal an seinem Hals. Die Jüdin aber will von der Schuld ihres Peinigers nichts mehr wissen und verwahrt sich gegen Nachgeborene, die sich anmaßen, im Namen der Opfer Vergebung zu verweigern und mit Verweis auf deren Leiden Vergeltung fordern. Darauf lässt der Erzähler von dem Paar ab. Er blickt noch einmal auf – und sieht nichts mehr. Niemand mehr da. Er denkt, alles sei bloß eine «Erscheinung» gewesen, nichts weiter als eine flüchtige Täuschung. «Denn wäre, was ich gesehen und gehört habe, wahr, dann gäbe es die Heiterkeit des Todes und ich wünschte, keine Minute länger zu leben.» (11) So der letzte Satz dieser ebenso abgründigen wie formvollendeten Novelle.

IV

Lange, bevor die Frage nach der Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ab Mitte der 1990er Jahre in der Theologie erörtert wurde, hat der Berliner Schriftsteller Hartmut Lange das Thema literarisch aufgegriffen. Das Entsetzen über die Verbrechen der Täter, aber auch die Trauer um die Opfer werfen Fragen auf, die im Rahmen einer materialistischen Philosophie nicht mehr beantwortet werden können. Schon Theodor W. Adorno schrieb in seinen Meditationen zur Metaphysik nach Auschwitz, wirkliche Gerechtigkeit verlange eine Welt, «in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre»³. Der Fluchtpunkt des historischen Materialismus sei seine eigene Aufhebung: die «Auferstehung des Fleisches» – ein Gedanke, der dem «Idealismus, dem Reich des Denkens, ganz fremd ist»⁴. Auch Max Horkheimer, der andere Protagonist der Kritischen Theorie, äußerte, die Hoffnung auf Überwindung des Unrechts sei letztlich Ausdruck der Sehnsucht, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge; diese Hoffnung aber sei letztlich eitel ohne Gott.⁵ Ähnliche Fragen treiben den einstigen Marxisten Hartmut Lange um, der in der DDR sozialisiert wurde, diese aber schon 1965 verlassen hat, als ihm die verbrecherischen Züge des Sowjetsystems deutlich wurden: Werden die Täter auf Dauer über ihre Opfer triumphieren? Was ist mit den abgeschnittenen Lebensmöglichkeiten der Opfer – werden sie im Tod nachholen können, was ihnen genommen wurde? Und: Wie steht es um die heillos zerrütteten Beziehungen zwischen Tätern und Opfern – werden diese ins Lot gebracht werden können? Ohne auf theologische Annahmen wie Auferstehung und Gericht zurückzugreifen, sucht Hartmut Lange dem Transzendenzbegehren des Menschen im Medium der Literatur Raum zu geben, wie er zuletzt in seinen Reflexionen *Über das Poetische* (2017) näher ausgeführt hat. In der Novelle *Die Heiterkeit des Todes* hat er den Tod als eine Art metaphysischen Begegnungsraum entworfen und sich die dichterische Freiheit genommen, von der anderen Seite des Todes auf Opfer und Peiniger zu blicken – und in der vorgestellten, erfundenen Welt der Novelle wird im Sinne einer «positiven Utopie» möglich, was in der realen Welt gemeinhin unmöglich bleibt. Die poetische Imagination ist der Wirklichkeit überlegen – und in Anlehnung an biblische Sprache wird dieser kleine Triumph angedeutet, wenn es in der Novelle einmal heißt, dass «im Tod Zeichen und Wunder geschehen»...

Was in der Literatur im Modus der spielerischen Einbildungskraft entworfen wird, gibt der Theologie, die sich eigenen Quellen verpflichtet weiß, weiter zu denken. Sie kann nicht so tun, als könne sie die Grenze des Todes überspringen und eine Art vorwegnehmende Reportage der Endereignisse vor-

nehmen. Das verbietet der eschatologische Vorbehalt.⁶ Aber mit Blick auf den auferweckten Gekreuzigten, der sterbend für seine Peiniger gebetet hat, darf sie die kühne Hoffnung vertreten, dass der Tod nicht das letzte Wort hat – und Vergebung selbst angesichts des Unvergeblichen eine Möglichkeit bleibt.⁷

Anmerkungen

- 1 Hartmut LANGE, *Über die Alpen*, in: DERS., *Die Waldsteinsonate. Fünf Novellen*. Mit einem Nachwort von Sebastian Kleinschmidt, Zürich 2017, 13 (im Folgenden Seitenangaben in Klammern).
- 2 Sebastian KLEINSCHMIDT, *Nachwort*, in: LANGE, *Die Waldsteinsonate* (s. Anm. 1), 121–130, hier: 124.
- 3 Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 393.
- 4 Ebd. 205.
- 5 Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Interview mit Helmut Gumnior*, Hamburg 1970, 61f.
- 6 Vgl. Christian STOLL, *Der eschatologische Vorbehalt. Zum dialektischen Ursprung einer theologischen Denkfigur*, in: IKaZ 45 (2016) 539–559.
- 7 Vgl. dazu den Beitrag von Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens* (in diesem Heft), sowie meinen Versuch: *Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung*, in: Jan-Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Walter Homolka, Freiburg i. Br. 2016, 249–284. – Eine gekürzte Vorversion dieses Beitrags erschien in: *Christ in der Gegenwart* vom 17. September 2017 (Nr. 38) 417–418.

COMPLETO

PERSPEKTIVEN

«DIE KUNST KANN BILDER ERSCHAFFEN, DIE DER RELIGION UNERREICHBAR BLEIBEN...»

Odo Marquard hat ihn emphatisch gewürdigt, Botho Strauß ihm eine dichte Aufzeichnung gewidmet. Seine Novellen, die das Verhängnis der Vergänglichkeit umkreisen und die heikle Frage nach der Versöhnung zwischen Tätern und Opfern aufwerfen, finden neuerdings vermehrt auch theologische Aufmerksamkeit. Der Berliner Schriftsteller Hartmut Lange (geb. 1937) – einst entschiedener Marxist, heute suchender Melancholiker – äußert sich im Gespräch mit dem Theologen Jan-Heiner Tück über das Transzendenzbegehren des Menschen und die Antwortpotentiale der Kunst.

JAN-HEINER TÜCK: Herr Lange, Sie haben früh zu schreiben begonnen. Gibt es so etwas wie einen Ur-Impuls?

HARTMUT LANGE: Die Kunst kann keinen Ur-Impuls für ihre Entstehung in Rechnung stellen. Sie ist eine Begabung, die sich bis zur Triebtäterschaft zur Geltung bringen kann. Aber es gibt eben auch Leute, die, obwohl begabt, nie zur Feder gegriffen haben. Insofern bleibt die Entscheidung des Künstlers zur Kunst immer auch ein Geheimnis.

Sie sind 1937 geboren und haben als Kind noch die Spätphase der NS-Diktatur miterlebt. Später sind Sie unter den Bedingungen des Sozialismus aufgewachsen und haben das System der DDR in seiner Ambivalenz kennengelernt. Wie haben diese Erfahrungen Ihr Schreiben beeinflusst?

LANGE: Das kann nur durch eine Analyse des Geschriebenen nachgewiesen werden. Alles andere wäre tautologisch. Mit anderen Worten: Das, was ich geschrieben habe, ist ausschließlich meinen Erfahrungen geschuldet.

Als junger Schriftsteller waren Sie bekennender Marxist und Atheist. Als die Verbrechen Stalins bekannt wurden, hat das Ihre Systemgläubigkeit erschüttert. Sie sind vom ungläubigen Atheisten zum fragenden Melancholiker mutiert – ist das für Sie rückblickend eine Art Konversionserfahrung gewesen?

LANGE: Der Marxismus versteht sich grundsätzlich als soziales Versprechen. Es ist ein Versprechen, das sich auf das konkrete Leben bezieht und die Fragen der Metaphysik spielen keine Rolle. Insofern ist das soziale Versprechen ethisch autonom, und die Fähigkeit zur Vernunft erledigt alle Fragen der Transzendenz, die das konkrete Leben übersteigen. Friedrich Engels hat in seiner «Dialektik der Natur» die Konsequenzen eines Seins zum Tode zwar erwähnt, aber für unerheblich erklärt. Der Vernunftbegriff des Marxismus bezieht sich auf Hegel, der das konkrete Denken als Mittel zur Gotteserkenntnis handhabt, und diese Bezüglichkeit hat Marx mit seiner Bemerkung «Man muss Hegel vom Kopf auf die Füße stellen», konsequent materialisiert. Hier wird der Gottesgedanke in die politische Ökonomie überführt unter dem Motto: «Der Mensch braucht Gott nicht, er muss genug zu essen und zu trinken haben», und es ist klar, dass solch eine Lebensauffassung nur durch ein Höchstmaß an Verstandeseligkeit Plausibilität erlangt. Diese Verstandeseligkeit ist aber auf brutale Weise einseitig. Im Klassenkampf, für Marx das einzige Mittel, die soziale Gerechtigkeit durchzusetzen, kann jeder Gegner getötet werden, da man das Sterben als unerheblich ausgeklammert hat.

Daraus folgt: Solange man auch als sogenannter Gut-Mensch dem rigosen Begehren nach sozialer Ethik zustimmt, spielt der Massenmord keine Rolle mehr. Dem hat auch Brecht zugestimmt, und es ist klar, dass hier die Ideale des Humanen ohne jede Metaphysik durchgepeitscht werden. Aber wem dies bewusst wird, der kann der Rigorosität der sozialen Vernunft von Marx und Engels nicht mehr zustimmen. Insofern war meine Konversionserfahrung zunächst kein metaphysisches Erschrecken, sondern das blanke Entsetzen darüber, dass ich mich aus Gründen der sozialen Ethik in die Gefolgschaft von Verbrechern begeben hatte.

Verhängnisvoll ist doch auch, dass der Historische Materialismus die Toten ausklammert. Sie sind für ihn bestenfalls Dünger für eine bessere Welt – oder?

LANGE: Der historische Materialismus hat wenig Sinn für die Vergänglichkeit. Er bleibt auf das Leben ausgerichtet und kennt die existentielle Not des Einzelnen nicht, also auch nicht die Verzweiflung über die Vergänglichkeit. Ihm ist jedes Transzendenzbegehren Schall und Rauch, da er das Bewusstsein lediglich einer sublimen Form der Materie zurechnet.

Der frühe Harmut Lange ist als Dramatiker im Gefolge von Bertold Brecht und Peter Hacks bekannt geworden, der den unaufhaltsamen Weg zum Kommunismus in seinen Stücken virtuos bebildert hat. Nach einer Krise, die im Tagebuch eines Melancholikers (1983) und im Roman Die Selbstverbrennung (1984) ihren Niederschlag gefunden hat, sind Sie ab Mitte der 1980er Jahre als Autor von Novellen hervorgetreten.

Was hat Sie zu diesem Wechsel des literarischen Genus veranlasst?

LANGE: Nur in einer freien Gesellschaft, die das konkrete Leben auch in seiner metaphysischen Bezüglichkeit akzeptiert, kann man die gottlose Existenz als «Krankheit zum Tode» definieren. Hätte Kierkegaard damit rechnen müssen, jeden Augenblick vom Geheimdienst verhaftet zu werden, hätte er sich über die Gottesbezüglichkeit seiner Existenz keinerlei Gedanken gemacht. Nun gibt es für den Schriftsteller immer auch eine subjektive Verfasstheit, die ihm nicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen aufgezwungen wird. Es gibt enzyklopädische Epiker wie Thomas Mann, der sich vor allem ausführlich äußern wollte, und es gibt die Veranlagung zur Lakonie wie bei Kafka, und ich hatte, da die Theaterverhältnisse für mich immer schwieriger wurden, irgendwann beschlossen Prosa zu schreiben. Und es scheint nicht unerheblich zu sein, ob man vorher Dramen oder Gedichte geschrieben hat. Beim Dramatiker wird die Prosa knapper, stringenter. Das kann man bei Kleist und Tschechow studieren, und nicht umsonst hat Theodor Storm die Novelle als Schwester des Dramas bezeichnet. Hier setzt sich der Formwille des Dramatikers durch, und dies geschieht unbewusst.

Eine dichte Szene haben Sie in Ihrer Novelle Die Heiterkeit des Todes eingefangen. Eine ermordete Jüdin trifft ihren Peiniger und – liebt ihn! Der Zeuge dieser Annäherung ist empört, aber seine Empörung läuft ins Leere. Was hat Sie angeregt, das heikle Thema der Versöhnung zwischen Tätern und Opfern aufzuwerfen?

LANGE: Die Gewissheit des Todes ist das negative Abstraktum, das wir zu fürchten haben, und es ist nur selbstverständlich, dass wir den Zustand des Todes relativieren. Das kann allerdings nur in der Vorstellungswelt geschehen, das heißt in der Sphäre der Kunst oder des Glaubens.

Religionen sind meiner Überzeugung nach vor allem darauf aus, das ewige Leben zu sichern, und es war mir ein Bedürfnis, eine Kunstwelt zu schaffen, in der das ewige Leben keinen Platz hat. «Wo uns das Leben unglücklich macht, geschehen im Tod die Zeichen und Wunder»¹, dieser Ausspruch einer Ermordeten in meiner Erzählung weist darauf hin, dass der Zustand des Todes dem Zustand des Lebens ethisch überlegen ist. Die Kunst hat ihren eigenen Wahrheitsgrund. Sie kann transzendente Bilder erschaffen, die der Religion unerreichbar bleiben, weil diese darauf aus ist, der transzendenten Welt Wirklichkeit zu verleihen. Dies geschieht durch den Glauben, der konfessionell abgesichert ist, während die Kunst, auch im Bereich des Unmöglichen, immer auf ihren Scheincharakter verweisen kann. Insofern war es für mich eine Genugtuung, der tatsächlichen Welt die Überlegenheit einer erfundenen Welt in Rechnung zu stellen.

Immerhin kommen Kunst und Glaube darin überein, dass sie dem menschlichen Transzendenzbegehren Raum geben und sich dem Diktat eines enggeführten Naturalismus verweigern, der nur die «tatsächliche Welt» als wirklich gelten lässt. Warum aber waren Sie darauf aus, das ewige Leben auszuklammern?

LANGE: Weil das ewige Leben für mich nicht erstrebenswert ist. Ich finde es tragisch, dass man sterben muss, und doch macht mir die Vorstellung einer ewigen Fortdauer Angst. Kleist hatte ähnliche Probleme, als er notierte: «Wir begegnen uns, drei Frühlinge lieben wir uns, und eine Ewigkeit fliehen wir wieder auseinander! Denken Sie nur, diese unendliche Fortdauer! Millionen von Zeiträumen, jedweder ein Leben, und jedweder eine Erscheinung, wie diese Welt.» Und er resümiert: «Wie kann ein edles Wesen, ein denkendes und empfindendes, wie der Mensch, hier glücklich sein! Wie kann er es nur *wollen*, hier, wo alles mit dem Tode endigt!»² Die Ewigkeit ist der Vergänglichkeit feindlich gesinnt, aber die Vergänglichkeit ist ein wesentlicher Bestandteil des Lebens. Das Leben wäre weniger wert, wenn ihm keine, wie auch immer geartete Grenze gesetzt wäre. Um diesen Sachverhalt zu kompensieren, brauche ich die Kunst. Sie bleibt dem Realen verpflichtet, während die Vorstellung vom ewigen Leben Gottes Geheimnis bleiben muss. Oder gibt es in der Bibel einen Hinweis darauf, was das ewige Leben bedeuten könnte?

Für die Bibel ist die Hoffnung auf ewiges Leben nicht mit Langeweile, sondern mit Freude und Fülle verbunden, sie verheißt dem sterblichen Menschen Anteil an der Unsterblichkeit. Es geht um rettende Einbergung und Vollendung der Geschichte – durch das Gericht hindurch...

LANGE: Das ewige Leben wäre also der gesicherte Fortlauf der Seinsstruktur, der wir angehören und dadurch wäre auch das eigene, vergängliche Sein, das wesentlich zum Tode ist, mitaufgehoben. Die Sache ist nur die, dass die Seinsstruktur, auch wenn sie ewig dauert, kein Gedächtnis hat. Es gibt keine Ewigkeit des Augenblicks. Also müssen wir jemanden, nämlich Gott, erfinden, der alles vergängliche Sein, weil er es geschaffen hat, bei sich behalten kann. Gott selbst wäre hier die Ewigkeit. Daran gilt es zu glauben, und eine andere Möglichkeit kann die Vorstellungswelt, auch wenn sie in einer heiligen Schrift überliefert wird, nicht herbeizaubern. Was wir erfahren, ist Leben und Tod, was wir nicht erfahren, ist, ob dies jemanden in dem gesicherten Fortlauf der Seinsstruktur überhaupt interessiert.

Schon früh hat die Literatur versucht, dem Problem des Todes beizukommen. Bei Ovid fleht Orpheus die Götter der Unterwelt an, ihm Eurydike zurückzugeben: «Proparata retexit fata – das voreilige Geschick, macht es rückgängig!»³ Die Schönheit seines

Gesangs vermag es tatsächlich, dass seine Geliebte aus dem Hades noch einmal frei kommt... Man könnte einige Ihrer Novellen, die um das Problem der abgeschnittenen Lebensmöglichkeiten kreisen, als poetische Fortschreibung dieses Ausrufes lesen. Die Frage aber bleibt: Wie kann die Dichtung mit poetischen Bildern die Unausweichlichkeit des Sterbenmüssens kompensieren, wenn die Vernunft dies zugleich als schönen Schein entlarvt?

LANGE: Die Dichtung kann die Unausweichlichkeit des Sterbens nicht kompensieren. Sie kann aber, indem sie eine eigene Vorstellungswelt schafft, trösten. Die Vernunft, die dies als schönen Schein entlarvt, ist grausam und beweist lediglich, dass sie von der existentiellen Not des Menschen nichts, aber auch gar nichts verstanden hat.

Die vielleicht radikalste Antwort auf die Unausweichlichkeit des Sterbenmüssens ist die Selbstvernichtung, die dem Nichts des Todes eigenmächtig vorgreift. In Ihrem Roman Die Selbstverbrennung, aber auch in einigen Novellen haben Sie diese Möglichkeit (die für den Glaubenden einen Unmöglichkeit ist) durchgespielt. Liegt für Sie in der dichterischen Imagination der Selbstausslöschung – für Agnostiker vielleicht die äußerste Möglichkeit autonomer Selbstbestimmung – auch etwas Befreiendes?

LANGE: Nein. Ich finde es tragisch, dass man sterben muss, und ich kann hier auch Novalis nicht folgen, der versucht, dem Selbstmord ein philosophisches Reifezeugnis auszustellen. Der Selbstmord geschieht aus Not und beweist lediglich, auf welche Weise man dieser Not mit Selbstachtung begegnen kann.

Eine weitere Strategie, auf die Not des Sterbenmüssens zu reagieren, wäre der Versuch, den Abschied von sich selbst schon einmal einzuüben und sich in die Weite des Alls einzuschwingen. Hat diese Strategie, die heute von manchen Anhängern einer Kosmos-Spiritualität empfohlen wird, in Ihrem Werk ein Echo gefunden?

LANGE: Eine religiöse Spiralnebelschwärmerei findet in den Novellen nicht statt. Dafür ist der Kosmos im Seinsverständnis mit aufgehoben, und selbst das Nichts wird als Zeugenschaft für die Sehnsucht nach einer glücklichen Welt aufgerufen, so dass man sagen kann: Hier herrscht kein kosmischer Pantheismus, hier erfindet sich die Poesie ihre eigene, bis in den Himmel reichende Anschaulichkeit.

Dennoch spielt die Natur in Ihren Novellen eine bedeutende Rolle. Immer wieder werden eindruckliche Landschaften beschworen, in denen die Konturen der Wirklichkeit eigentümlich unscharf werden. Aufsteigender Nebel am See, der Gezeitenwechsel am Wattenmeer, das Zwielflicht der Dämmerung – Stimmungslagen, in denen sich der verstörende Vorschein des Nichts ereignen kann...

LANGE: Was mich fasziniert und wo ich mich aufgehoben fühle, ist die Natur, deren Schöpfungscharakter unendlich zu sein scheint. Aber auch hier ist alles ein falsches Versprechen. Auch der Himmel, die Berge, der Nebel über dem See, die faszinierende Tierwelt sind nach den Erkenntnissen der Astronomie dem Untergang geweiht.

Die Astronomie spielt im Roman Die Selbstverbrennung eine wichtige Rolle. Pfarrer Koldehoff späht nachts mit einem Teleskop in den Himmel und verliert in den schwarzen Löchern seinen Gott – es scheint ihm, dass unser Leben, verglichen mit der kosmischen Weltzeit, eine ultrakurze Episode ist, ein flüchtiges Aufflackern ohne Bedeutung. Das erschüttert seinen Glauben, die naive Bibelfrömmigkeit seiner Frau wird ihm zunehmend fremd. Immer wieder betrachtet er das Bild des Gekreuzigten in der Sakristei und versucht über seinen Glaubensverlust hinwegzukommen. Über der Tür zu seiner Bibliothek steht der Spruch: «Dies verrät äußerste Geistesschwäche, wenn man nicht erkennt, wie groß das Elend ohne Gott ist.»⁴ Dieses Elend scheint ihn rückhaltlos eingeholt zu haben, wenn er am Ende überlegt, die Selbstverbrennung seines Kollegen aus Zeit zu nacheinander zu nehmen.

LANGE: Koldehoff fürchtet die eigene Gottlosigkeit so sehr, dass er versucht, Gott dafür in die Verantwortung zu ziehen.

Nicht der Mensch, sondern Gott selbst wäre dann primär verantwortlich für den Gottesverlust des Menschen – ein kühner Gedanke, der für fromme Ohren etwas Ketzerisches hat...

LANGE: Pfarrer Koldehoff definiert in seiner Predigt das Bewusstsein als Verhängnis und weist darauf hin, dass der Sündenfall, vom Baum der Erkenntnis zu essen, überhaupt erst möglich wurde, weil Gott den Baum der Erkenntnis in die Welt gesetzt hat, so dass der Mensch immer nur und ohne Hoffnung die Sinnlosigkeit des Lebens erkennen muss. Also fordert Koldehoff seine Gemeinde auf, dem Herrn seine Schuld zu vergeben und ihn um Verständnis dafür zu bitten, dass der unbedingte Glaube, das verlorene Paradies des Menschen, da Gott den Baum der Erkenntnis weiterhin blühen und gedeihen lasse, nun allerdings immer schwerer zu erringen sei.

Für Hegel ist der Sündenfall Adams ein Segen. Der Mensch verliert die paradiesische Unschuld, erlangt dafür aber ein Bewusstsein seiner selbst, das dann eine progressive Entwicklungsgeschichte durchlaufen kann. Für Koldehoff ist der Sündenfall ein Fluch, der ihn mit der schmerzlichen Einsicht konfrontiert, dass seine Existenz ohne Gott unrettbar verloren ist. Darin stimmt er mit Augustinus und Luther überein. Das Leben auf der Erde wird ihm zur Hölle, wofür er Gott, der den Baum der Erkenntnis errichtet hat, die Schuld zuspricht, darin weicht er von der Tradition ab. Dabei stehen bei Koldehoff auch Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft im Hintergrund. «War für die

Bibel der Mensch ein Wunder, wird er durch die Naturwissenschaft zu einem Nichts», rasoniert er und fordert: «Wir müssen Gott neu erfinden.»⁵

LANGE: Koldehoff meint offenbar einen Gott, der die Schöpfung im Unbewussten belässt, und man weiß schließlich, dass das Tier existiert, obwohl es diese Existenz gedanklich nicht einordnen kann. Die Hegelsche Erkenntnislosigkeit ist ausschließlich progressiv gemeint. Er hatte keine Vorstellung davon, dass sich der Mensch auch als «Hineingehaltenheit in das Nichts» erkennen kann. Insofern kann man verstehen, warum sich Koldehoff einen Gott wünscht, der nicht dem Bewussten, sondern dem Unbewussten verpflichtet bleibt.

Dieser Wunsch läuft auf einen Widerruf der bestehenden Schöpfungsordnung hinaus. Der Mensch weiß um seinen Tod – das unterscheidet ihn vom Tier. Dass er die Erfahrung macht, in das Nichts hineingehalten zu sein, ist in gläubigen Augen bereits Anzeichen seiner Entfremdung von Gott. Statt diese dadurch zu heilen, dass man sich eine Schöpfung ohne Bewusstsein und Freiheit herbeiwünscht, gäbe es die Alternative, Gott zu suchen, um sich in seiner Gegenwart zu finden. Für diese Alternative steht im Roman Koldehoffs Frau, die sehr genau sieht, wohin die existentiellen Grübeleien ihres Mannes führen, ohne ein wirksames Therapeutikum dagegen aufbieten zu können.

LANGE: Da stimme ich Ihnen vollkommen zu. Nicht in der Gottesgewissheit oder in der Verzweiflung, diese Gewissheit nicht erlangen zu können, kommt der existentiell umgetriebene Mensch zur Ruhe. Nur solange er Gott sucht und fähig bleibt, in diesem Bemühen nicht nachzulassen.

«Tröste dich! Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest», heißt es bei Pascal. Aber auch diese Auskunft scheint den Pascal-Leser Koldehoff am Ende nicht mehr trösten zu können.

LANGE: Das ist richtig. Koldehoff akzeptiert eben nicht die Kapriolen, die Pascal in Rechnung stellt. Nicht umsonst gesteht Koldehoff seiner Frau: «Ich will dir sagen, welches zurzeit meine glücklichsten Stunden sind. Ich sitze, wenn die Umstände es erlauben, allein in der Sakristei zwischen weiß gekalkten Wänden und beobachte auf dem Kruzifix meines Heilands die Schatten der hereinbrechenden Dunkelheit und denke dabei an ... nichts.»⁶

Ohne Trost bleibt in der gleichnamigen Novelle auch «Seidel», Patient in einer psychiatrischen Klinik, der sein reflektierendes Bewusstsein als Verhängnis empfindet und seine Grübeleien wie ein wucherndes Geschwür betrachtet. Er forciert den Schuld-Vorwurf noch, wenn er über die Schöpfung urteilt: «Sie ist so erbärmlich, dass Gott selbst es verdient hätte, als Geistesgestörter in dieser Anstalt einzusitzen.»⁷

LANGE: Dem würde ich nicht zustimmen. Und auch für Seidel war dies offenbar eine Übertreibung, die seiner Verzweiflung geschuldet war. Aber

es bleibt dabei: Auch die Theodizee verweist manchmal auf den Zustand der Geistesgestörtheit. Wenn Gott die Weltgeschichte tatsächlich verantwortet, dann wäre auch Gottfried Benns Hinweis nicht uninteressant, der die Geschichtsbücher einmal als Tagebuch eines Wahnsinnigen bezeichnet hat.

Ohne auf theologische Annahmen wie Auferstehung oder Gericht zurückzugreifen, haben Sie in der Novelle Die Heiterkeit des Todes den Tod selbst als einen metaphysischen Begegnungsraum imaginiert, eine Art positive Utopie, in der «Zeichen und Wunder» geschehen.

LANGE: In der Novelle *Die Heiterkeit des Todes* geschehen tatsächlich Zeichen und Wunder, hier wird der Raun, der im Leben Verbrechen hervorgebracht hat, ethisch rekonstruiert. In *Das Konzert* hingegen bleibt der Zustand des Todes eine ethische Bestandsaufnahme, die sich nicht korrigieren lässt, d.h. die Toten haben keinen Zeitbegriff mehr, sie können ihren Zustand nicht ändern, können ihr Leben, um das man sie gebracht hat, offenbar nicht nachholen, können auch kein Verbrechen ungeschehen machen. Was bleibt, ist das Geständnis, dass alle Verbrechen, die im Leben begangen wurden, sinnlos waren, aber es gibt keine Möglichkeit, daraus Konsequenzen zu ziehen. Der Pianist Lewanski, der den späten Beethoven spielen will, dem es wegen mangelnder Lebenserfahrung aber nicht gelingt, diese «Auferstehungsmusik» angemessen zu interpretieren, ist der Beweis dafür, dass selbst der erfundene metaphysische Raum keine Gelegenheit bietet, das Leben im Tode nachzuholen. Insofern bezieht sich die Novelle nicht, was die Theologie möglich macht, auf das ewige Leben. Täter und Opfer sind dazu verurteilt, mit den Konsequenzen des gewaltsam beendeten Lebens fertig zu werden, was ebenfalls nicht gelingen kann.

In der Novelle Die Heiterkeit des Todes läuft der moralische Protest ins Leere. Die Toten, die leben, als wollten sie nachholen, was ihnen im Leben vorenthalten wurde, verbitten sich jede Einmischung. Der Zeuge aber fragt sich am Ende, ob das Ganze nicht eine «Erscheinung» gewesen ist – und die Novelle endet mit einer Rücknahme in den Irrealis. «Wäre, was ich gesehen und gehört habe, wahr, dann gäbe es die Heiterkeit des Todes, und ich wünschte, keine Minute länger zu leben.» Der Irrealis zeigt eine signifikante Brechung. Die Perspektive des Unglaubens, die das Transzendenzbegehren unbefriedigt lässt, das sich angesichts der Abgründe der Geschichte meldet, ist aufgebrochen – gleichzeitig wird die Perspektive des Glaubens, die auf das Transzendenzbegehren eine Antwort zu geben verspricht, nicht übernommen. Eine Art Schweben.

LANGE: Sie haben vollkommen recht. Das Ganze bleibt in einer Art Schwebезustand, aber es ist dem Realismus der Lebenden geschuldet, dass sie Verbrechen begehen und dann darüber diskutieren, ob man dergleichen ver-

zeihen kann. Und der Irrealis des Geschehens weist tatsächlich darauf hin, dass man solchen Problemen nur mit den Mitteln der Theologie beikommen kann. Wobei man sagen muss, dass auch die Theologie, will sie realistisch bleiben, den eigenen Schwebezustand nicht außer Acht lassen kann. Und hier berühren wir den religiösen Irrealis, die Theodizee.

Was haben Sie genau im Blick, wenn Sie vom Schwebezustand der Theologie und vom religiösen Irrealis, der Theodizee, sprechen?

LANGE: Die Theologie ist ein Schwebezustand schon deshalb, weil sie ihren Wahrheitsgrund weder aus der Anschaulichkeit, noch aus der Erkenntnis, sondern aus dem Glauben herbeizwingen muss. Und der Glaube ist eine Entscheidung, die zwar Gründe geltend machen kann, aber ihre Gewissheit im Zustand der Ungewissheit belassen muss. Dies wäre ein religiöser Irrealis, den allein Gott zu verantworten hat.

Dass Gott, der Schöpfer, sich am Ende vor den Rückfragen der Menschen verantworten kann, davon geht die Theologie aus. Allerdings bleibt die Theodizeefrage ihre Achillesferse. Sie würde sich übernehmen, wenn sie meinte, diese definitiv beantworten zu können. Die Theodizeefrage ist aber, wenn ich recht sehe, auch eine Leerstelle in Ihrer Novelle Das Konzert. Hier schildern Sie nuanciert die unterschiedlichen Haltungen, die Opfer retrospektiv gegenüber ihren Tätern einnehmen können. Da ist der Standpunkt der Unversöhnlichkeit, der von Frau Altenschul eingenommen wird. Sie missbilligt jeden Kontakt zu den Tätern, für sie ist die Geschichte des Pardon in Auschwitz zu Ende gegangen. Dann gibt es den Prozess einer Öffnung gegenüber den Tätern, dafür steht der Pianist Lewanski, der sich zunächst strikt weigert, vor den Mördern Konzerte zu geben. Mehrfach wehrt er Avancen seines Peinigers ab, macht dabei aber die abgründige Erfahrung, dass er, das Opfer, selbst an seinem Mörder zum Mörder werden könnte. Das Wundmal – Zeichen dafür, dass der Täter gerichtet wurde – lässt ihn erschreckt innehalten. Am Ende lässt er die Haltung der Vergebungsverweigerung hinter sich und gibt nicht den Opfern in der Alten Philharmonie, sondern den Tätern im Führerbunker das Konzert. Dennoch kann Lewanski das im Leben Versäumte aus eigener Kraft im Tod nicht nachholen. Er scheitert am späten Beethoven, der «Auferstehungsmusik» der Sonate op. 109, die er gerne spielen würde, aber nicht spielen kann. Damit wird die Hoffnung der Täter, durch die wieder errungene Meisterschaft ihres Opfers eine Erleichterung ihrer Schuld zu erreichen, zunichte. Schließlich gibt es die Haltung der Aussöhnungsbereitschaft, die durch den Schriftsteller Schulze-Bethmann repräsentiert wird. Dieser wird als Außenseiter gezeichnet, der im Tod eine neue Haltung zur Religion seiner Väter einnimmt, zuhause Kippa trägt und die halbverkohlte Tora in seiner Bibliothek aufbewahrt. Diese Insignien der mosaischen Religion zeigen an, dass er bei der Betrachtung seines Geschicks über eine selbstzentrierte Perspektive hinausgelangt ist

und auch das Leiden derer, die an ihm schuldig geworden sind, wahrnimmt. Er gibt der Idee der Versöhnung Raum.

Erstaunlich ist nun, dass Sie in der Novelle das Ringen der Opfer mit der Gottesfrage ausgespart haben. Dabei ist für viele Überlebende – man denke nur an Primo Levi oder Imre Kertész – nicht so sehr ihr Verhältnis zu den Tätern entscheidend gewesen als vielmehr die Frage der Theodizee, wie Gott die Morde an Unschuldigen zulassen konnte. Das Hadern, ja Irrewerden an Gott kommt in Das Konzert nicht vor – warum?

LANGE: Für mich ist die Fähigkeit der Menschheit, Verbrechen zu begehen, autonom. Da gibt es keine Omnipotenz, die man verantwortlich machen könnte. Der Tod ist hier der metaphysische Raum, der das Leben beschämt und wo man darunter leidet, dass es keine Möglichkeit gibt, alles, was an Verbrechen geschehen ist, rückgängig zu machen, und die Novelle beweist, dass es tautologisch wäre, Gott und den Menschen ein- und denselben Wahrheitsgrund zuzubilligen. Mit anderen Worten: Alles, was die ermordeten Juden und ihre Mörder umtreibt, muss nicht auch noch theologisch hinterfragt werden.

Die Täter werden in Ihrer Novelle als bußfertig gezeichnet, Historisch ist allerdings bekannt, dass die allermeisten Täter auf ihrer Unschuld insistiert haben. Diesen Punkt hat auch Papst Benedikt in einem brieflichen Kommentar zu Ihrer Novelle angesprochen: «Die Novelle von Hartmut Lange zeigt die Mühsal der Vergebung in den Opfern des Bösen eindringlich auf. Was mich wundert, ist die Asymmetrie im Vergebungsprozess, wie er ihn darstellt. Denn er setzt voraus, dass die Täter nun nach dem Tod alle reumütig sind und Vergebung verlangen. Gerade dies ist aber die Frage.»⁸ Was würden Sie dazu sagen?

LANGE: Ich freue mich, dass Papst Benedikt die Novelle gelesen hat und ich kann seinem Einwand nur mit dem Hinweis begegnen, dass darin eine eigene, besondere Metaphysik in Rechnung gestellt wird und dazu gehört, dass im Zustand des Todes alle, ob Täter oder Opfer, begreifen, was ihnen im Leben nicht hätte geschehen dürfen. Die Novelle ist also ein metaphysischer Raum, in der der Zustand des Todes das Leben beschämt und in dem die Bedingungen, die das Leben hervorbringt, nicht mehr gelten.

Anders als im Konzert haben Sie im Roman Die Selbstverbrennung eine Täter-Figur geschaffen, die keine Anzeichen der Reue zeigt. Der Schwager Koldehoffs – Eberhard – hat als junger Mann die Langeweile eines Bankangestellten gegen den «Kitzel des Todes» getauscht. Als Mitglied der Waffen-SS hat er monströse Verbrechen begangen. Die Mütze mit dem silbrig schimmernden Totenkopf, die er wie einen Fetisch in seiner Tasche aufbewahrt, ist ein sichtbares Zeichen, dass er in steifnackiger Verbohrtheit am heroischen Nihilismus seiner Jugend festhält ... Dennoch darf er im Pfarrhaus wohnen – ein Akt «wahnwitziger» Barmherzigkeit?

LANGE: Ich denke eher, dass sich weder Koldehoff noch seine Frau anmaßen können, gegen Eberhard etwas zu unternehmen. Was sollten sie auch tun? Den bösen Verwandten vor die Tür setzen oder der Justiz übergeben? Dann wären sie keine Christen. Nein, sie müssen diesen Mann ertragen und darauf hoffen, dass, wenn es soweit ist, Gott über ihn richtet.

Auch in der Novelle Die Waldsteinsonate verschränken sich die Zeiten, wenn der von den Nazis geschätzte Franz Liszt am 1. Mai 1945 in den Bunker der Reichskanzlei geladen wird. Das Dritte Reich liegt in den letzten Zügen, die Stimmung ist angespannt. Magda Goebbels schluchzt, ihr Mann verlangt von ihr, dass sie ihre Kinder umbringe. Liszt beginnt unterdessen Beethoven zu spielen – und hofft, durch die wunderbare Musik ein Wunder vollbringen und die gefährdeten Kinder vor dem Untergang bewahren zu können. Doch vergeblich. Die Musik, die vielleicht wie keine andere Kunst die metaphysische Bedürftigkeit des Menschen anspricht, bleibt bei Hitlers Schergen ohne Resonanz.

LANGE: Allerdings, weil Hitler und die NSDAP die Musik, ob von Beethoven oder Liszt, nie metaphysisch aufgefasst haben, sondern immer nur als Hilfsmittel für ihre Propaganda. *Les Préludes* war immer nur eine Gelegenheit, die Nachrichten von der Front heroisch zu untermalen. Ansonsten hat Hitler, wenn er sich zerstreuen wollte, die *Lustige Witwe* gehört.

Bemerkenswert, dass in den Novellen, die sich – wie Die Waldsteinsonate und Das Konzert mit der Vergangenheit des Dritten Reiches befassen, die Musik eine entscheidende Rolle spielt – wie kommt es dazu?

LANGE: «In der Musik», schrieb Nietzsche, «genießen sich die Leidenschaften selbst»⁹, und Schopenhauer meinte, die Musik sei die metaphysischste aller Künste. Und tatsächlich ist es so, dass die Musik jede Art von Assoziation zulässt, falls man in der Lage ist, diese an sich selbst zu vollziehen. Während ich *Das Konzert* schrieb, habe ich immer wieder Bruckners 7. Symphonie gehört. Dies hat mich bis ins konkrete Detail hinein inspiriert. Die Musik wirkt eben nicht konkret, sondern auf emotionale Weise unbestimmt. Sie lässt sich im Akt der Rezeption auffüllen, und dies ist ihre Überlegenheit.

Warum ausgerechnet Bruckner? In der Novelle geht es doch um Chopin und den späten Beethoven?

LANGE: Chopin und Beethoven gehören in den Novellen zur Sphäre der einfachen Anschauung, während mir die Musik Bruckners dabei half, die Gefühlswelt der Nationalsozialisten nachzuempfinden. Obwohl ich wusste, dass die 7. Symphonie auf die Belange des Christentums und nie und nimmer auf einen heroischen Nihilismus ausgerichtet war.

Sie tragen also in sich ein Zwiegespräch aus zwischen dem Philosophen, der das Todesproblem illusionslos analysiert, und dem Schriftsteller, der das Verhängnis des Sterbensmüssens durch poetische Gegenbilder auflöst und so dem menschlichen Trostbedürfnis entspricht.

LANGE: Dem würde ich zustimmen. Es umschreibt exakt meine Situation. Aber dies trifft für viele Poeten zu. Auch Kleist, Rilke, Kafka oder Tschechow waren darauf aus, einen intellektuell begriffenen Sachverhalt, der ihnen unannehmbar schien, in einer frei erfundenen Anschaulichkeit, nämlich der Kunst, wieder aufzulösen.

Anmerkungen

- 1 Hartmut LANGE, *Die Waldsteinsonate. Fünf Novellen. Mit einem Nachwort von Sebastian Kleinschmidt*, Zürich 2017, 80.
- 2 Heinrich von Kleist an Karl Freiherrn von Stein zu Altenstein, in: Heinrich von KLEIST, *Briefe von und an Kleist. 1793–1811*, in: DERS., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Klaus MÜLLER-SALGET und Stefan ORMANNS, Bd. 4, Berlin 1997, 391.
- 3 OVID, *Metamorphosen*, Buch X: Orpheus und Eurydike, VV. 1–105, hier V. 31.
- 4 Hartmut LANGE, *Die Selbstverbrennung*. Roman, Zürich 1984, 38, 121 und 152.
- 5 Ebd., 122.
- 6 Ebd., 61.
- 7 Hartmut LANGE, *Seidel*, in: DERS., *Gesammelte Novellen*, Zürich 2002, Bd. 1, 72.
- 8 Der Kommentar ist dokumentiert in: Jan-Heiner TüCK, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 238–240, hier 239.
- 9 Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*: Viertes Hauptstück. Sprüche und Zwischenspiele, 106.

Weitere Literatur von Hartmut Lange: *Das Konzert*, Zürich: Diogenes 1998 – *Gesammelte Novellen*, 2 Bde., Zürich: Diogenes 2002 – *Die Selbstverbrennung. Ein Roman*, Zürich: Diogenes 1984 – *Über das Poetische*, Berlin: Matthes & Seitz 2017. Zu den Novellen: Sebastian KLEINSCHMIDT, *Vom Unheil des Erkennens. Hartmut Langes erster Novellenband*, in: *Sinn und Form* 70 (2018) 115–124.

Unter dem Titel «Kunst und Religion – Ziehkinder der Vorstellungswelt» wird Hartmut Lange am 17. April 2018 die Wiener *Poetikdozentur Literatur und Religion* wahrnehmen (www.poetikdozentur.at).

DIE VERSUCHUNG

Zum Sinn der sechsten Bitte im Vaterunser

Was ein Vater seinem Sohn zumutet, wenn er ihn liebt und sich von ihm geliebt weiß, erzählt das Evangelium. Paulus scheint an die dunkle Geschichte von Abraham und Isaak (Gen 22) zu denken, wenn er im Römerbrief schreibt: «Der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für alle hingegeben hat – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8,32). Die Evangelien rufen in Erinnerung, wie schwer Jesus dieser Weg gefallen ist – und wie sein Leiden für ihn zur Versuchung geworden ist, aus der Heilsgeschichte auszusteigen, um sein eigenes Leben zu retten. «Ihr habt mit mir ausgeharrt in meinen Versuchungen», sagt Jesus nach Lukas den Jüngern im Abendmahlssaal (Lk 22,28). Der Hebräerbrief sieht darin, dass Jesus in Versuchung geführt wurde, einen Ausdruck seiner Menschlichkeit, ohne den es keine Erlösung gäbe (Hebr 2,18).

Die Versuchung Christi

Die ersten drei Evangelien beginnen mit einer Versuchungsgeschichte, deren Härte alle Romane von angeblich amourösen Verlockungen, denen Jesus ausgesetzt gewesen sei, bei weitem übersteigt. In der Versuchung Christi geht es um nicht weniger als um die Frage, ob Jesus seine Gottessohnschaft ausnutzen wird, um sich die Härte des Lebens, den Angriff des Bösen, die Qual des Leidens zu ersparen.

Bei Markus, bei Matthäus und bei Lukas ist die Erzählung von höchster theologischer Präzision. Es ist der Geist Gottes, der Jesus in die Wüste treibt, wo er vom Satan, vom Teufel, versucht wird – und die Versuchung besteht. Im Evangelium ist es sein Widersacher, der Menschenfeind, der dem Bösen den

Anschein des Guten verleiht, um es attraktiv wirken zu lassen: ein Leben ohne Hunger, wie es der Großinquisitor bei Dostojewski in *Die Brüder Kararamasow* als bessere Alternative dem wiedergekommenen Christus vorhält, den er gefangen hält und verhört.

Aber die Attacke des Bösen ist von Gottes Liebe selbst umfassen – nicht um es schönzureden, sondern um das Böse durch das Gute zu besiegen: die Sünde durch die Gnade, den Hass durch die Liebe, den Tod durch die Auferstehung. Gott hat seinen Sohn dieser Versuchung ausgesetzt, dieser Prüfung auf Leben und Tod, um das Böse dort zu besiegen, wo es sich am härtesten austobt. Wäre Jesus diesen Weg nicht in Freiheit gegangen («Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine») – Gott wäre der große Diktator; hätte er Jesus den Weg des Leidens nicht gesandt – das Evangelium wäre ein Schönwetterbericht.

Die Versuchung der Jünger

Das Vaterunser ist das Gebet, das Jesus den Seinen mit auf den Weg gegeben hat. Er lehrt sie zu beten, damit sie auf dem Weg der Nachfolge nicht die Orientierung verlieren. Sie sollen mutig werden, Gott zu bitten – nicht um Kleinigkeiten, die sie sich wünschen mögen, sondern um das Größte, was sie noch nicht einmal zu hoffen wagen: dass Gottes Name nicht in den Dreck gezogen, sondern geheiligt werde, auch durch sie; dass Gottes Reich nicht ausbleibe, sondern komme, auch durch sie; dass Gottes Wille nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden verwirklicht werde, auch durch sie.

Weil sie groß von Gott denken können, dürfen sie auch für sich selbst bitten: um das Brot, das sie zum Leben brauchen, um die Vergebung ihrer Schuld und um die Erlösung vom Bösen. In all diesen Bitten geht es um die Beter selbst: um die irdische Nahrung, derer sie bedürfen, aber auch um die Himmels Speise, die noch die Hungernden zu sättigen vermag; um den Nachlass ihrer Schulden, den sie irdischen Herzens nur dann erhoffen dürfen, wenn sie selbst zur Vergebung bereit sind; und um das ewige Leben, das jetzt schon begonnen haben kann.

Keine dieser Bitten ist vom Verdacht vergiftet, Gott wolle die Menschen hungern lassen oder ihnen ihre Schuld heimzahlen oder sie dem Bösen aussetzen. Aus keiner Bitte spricht die Sorge, Gott würde seinen Namen verleugnen, sein Reich verschließen oder seinen Willen nicht durchsetzen. Keine Bitte drückt die Angst aus, die Heiligung des Namens, das Kommen des Reiches und die Verwirklichung des Willens Gottes würde die Menschen vernichten. Jede Bitte ist Ausdruck des Vertrauens, dass Gott die Bitten so erfüllt, wie es für die Beter am besten ist. «Euer Vater weiß, was ihr braucht, bevor ihr ihn

bittet» (Mt 6,8). Beten ist deshalb zuerst Hören auf Gottes Wort – und dann die Antwort, die ihm vertraut.

Das gilt auch für die sechste Bitte: «Führe uns nicht in Versuchung» (Mt 6,13 par. Lk 11,4). Sie ist nicht Ausdruck einer Spekulation, was Gott machen würde, wenn er nicht Gott wäre, sondern Ausdruck einer Überzeugung, was Gott nicht macht, weil er Gott ist, der Vater im Himmel.

Die Bibel ist voller Geschichten, die zeigen, wie hart die Gerechten in einer ungerechten Welt auf die Probe gestellt werden – und wie Gott sie unendlich belohnt, wenn sie die Prüfung bestehen, aber auch rettet, wenn sie um des Glaubens willen ihr Leben verlieren: beides im Diesseits und im Jenseits. Die Versuchung aber, die Jesus bestanden hat, würden seine Jünger nicht bestehen. Gerade deshalb lehrt er sie, zu beten, nicht in Versuchung geführt zu werden. Die Fortsetzung: «... sondern erlöse uns von dem Bösen», wörtlich: «sondern rette (oder: reiße) uns aus dem Bösen», zeigt zweierlei: welchen Abgrund die Versuchung öffnet, von der die Jünger im Gebet Jesu sprechen sollen, und wie Gott sie nicht nur vor dem Äußersten bewahrt, sondern aus den Klauen der Sünde und des Todes befreit.

Die Versuchung der Kirche

Wer betet: «Lass uns nicht in Versuchung geraten», wie es der neuen französischen, aber schon länger der spanischen und der portugiesischen Praxis im Gottesdienst entspricht, drückt ein wichtiges Anliegen aus, das sich im Beten zu eigen zu machen niemandem verwehrt werden kann.

Jesus hat in Gethsemane die Jünger, die er in den Garten mitgenommen hat, aufgefordert: «Wacht und betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet» (Mk 14,36; vgl. Mt 26,41; Lk 22,46). In dieser Mahnung richtet Jesus den Blick auf die Beter selbst: auf das, was sie tun müssten und tun könnten, um der Versuchung zu widerstehen – im wachsamem Gebet auf Gott zu setzen. Die Versuchung, von der Jesus am Ölberg spricht, ist dieselbe dramatische Krise wie im Vaterunser: das Leben retten zu wollen, so dass es verloren wird, oder das Leben um Jesu und um des Evangeliums willen verlieren zu wollen, so dass es gerettet wird (Mk 8,35; Mt 16,25; Lk 9,24). Die neue französische, die spanische und portugiesische Fassung des liturgischen Vaterunsers scheint dann der konsequente nächste Schritt zu sein: Gott zu bitten, die Beter vor dieser Versuchung zu bewahren.

Die Jünger, die in Gethsemane mit Jesus wachen und beten sollen, haben freilich geschlafen: «Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach», setzt Jesus seine Aufforderung fort, und hat bereits im Blick, wer ihn verraten, verlassen

und verleugnen wird. Ist deshalb das Gebet vergeblich? Keineswegs – weil Gott die Jünger aus dem Tode rettet: durch die Auferstehung.

Das Vaterunser ist das Gebet derer, die Blaise Pascal Recht geben müssen: «Immer ist Gethsemane, immer schlafen alle». Der Blick richtet sich nicht auf das Wollen und Können, auf das Versagen und Versäumen, auf die Schuld und Schwäche der Jünger, sondern auf das Wollen und Können, auf die Heiligkeit und Macht, auf die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.

Die Versuchung ist die Attraktivität des Bösen, dem die Jünger, die beten, Tribut leisten und dem die Kirche, die das Gebet des Herrn spricht, selbst Nahrung gibt – nicht durch das Beten des Vaterunsers, sondern durch ihr Leben, um dessentwillen Jesus sie zu beten gelehrt hat: Die Gläubigen beten das Vaterunser, weil sie Sünder sind, die nicht um die Erlösung vom Bösen bitten können, ohne zu bekennen, dass es gerecht ist, wenn Gott sie ihrer eigenen Sünde aussetzt, und zwar in deren perfider Gestalt, der Verlockung des scheinbar Guten, als die sich die Versuchung des Bösen maskiert. Die Jünger, die nach Matthäus mit den Worten Jesu beten: «Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen», bekennen nicht nur ihre Schwäche, sondern auch ihre Schuld – und mehr noch ihren Glauben, dass Jesus für sie den Weg der Versöhnung durch die Versuchung hindurch gegangen ist, um ihnen die Freiheit des Glaubens zu schenken.

SEIN DES GUTEN, NICHTIGKEIT DES BÖSEN

Zu Josef Piepers 20. Todestag

Begonnen sei mit einer Anekdote: Im Jahr 1994, als Josef Pieper seinen 90. Geburtstag feierte, fand in Münster ein großes Symposium statt, zu dem ich mit einigen Dresdner Studierenden fuhr, für die damals Westfalen noch unbekanntes Ausland war. Angekündigt war ein Vortrag Piepers selbst zur Liebe als einer Form der platonischen *mania*. Als der 90jährige den Saal betrat, gestützt auf den Arm von Freunden, und gebrechlich zum Katheder ging, sagte einer der Dresdner Studenten neben mir mit einem (verbotenen) Witz der alten DDR: «Das Politbüro wird hereingetragen.» Und es war ja auch fast lächerlich, von einem Greis einen Vortrag über die Ekstase der Liebe zu hören. Pieper hielt seinen Vortrag. Und nach dem Vortrag brach unter den Studenten schiere Bewunderung aus. Man hatte Alter und Gebrechlichkeit vergessen vor der kraftvollen Stimme, dem Schwung, der spürbaren Geistigkeit dieses Mannes.

1. Piepers Denken im Horizont zeitgenössischer Philosophie

Josef Pieper (1904 Elte/Westfalen – 1997 Münster) stellt in der deutschsprachigen Philosophie eine Ausnahmeerscheinung dar. Als Zeitgenosse fast des ganzen 20. Jahrhunderts kannte er viele Strömungen, gehörte aber weder dem Neukantianismus noch der Phänomenologie, weder dem Neuthomismus noch der Existenzphilosophie oder später der analytischen Philosophie an. Vielmehr entwickelte Pieper eine «Philosophische Anthropologie» – so der Titel seiner Münsteraner Professur (1950–1972) –, in die er aufgrund profunder Kenntnis der antiken und mittelalterlichen Philosophie Platon, Aristoteles, Augustinus

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

und Thomas von Aquin für die Gegenwart fruchtbar machte. Weniger bekannt ist, dass Pieper auch Aufklärung (Kant) und Deutschen Idealismus (Schelling) kritisch verarbeitete und seine Thesen von zeitgenössischen, auch soziologischen Konzepten (Heidegger, Sartre, Gadamer, Gehlen) konstruktiv absetzte. Als theologische Anreger seines Denkens können neben Romano Guardini auch Erich Przywara und der heute vergessene Stanislaus von Dunin-Borkowski gelten («einer der ganz wenigen mir bekannt gewordenen Menschen, denen ich ohne Zögern das Attribut ›Weisheit‹ zuerkennen würde»¹).

Piepers Denken steht im Zeichen einer deutlichen Neuverortung des Philosophierens in der «Wirklichkeit» seit der Jahrhundertwende 1900. Kant hatte mit seinem methodischen Zweifel an der unmittelbaren Entsprechung von Dingwelt und Erkenntnis zwar eine unhintergehbare Einsicht dafür geschaffen, dass Erkennen nicht einfach die Dinge abschildert, sondern dass die Vernunft ihrerseits Bedingungen des Erkennens vorgibt, z.B. die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die alle unsere Erkenntnis begleiten. Der Gedanke ist einleuchtend: Vernunft als «Gefäß» der Erkenntnis gibt auch dem Inhalt ihre Fassung und Form mit. Dieser Gedanke war schon durch Thomas von Aquin vorformuliert worden. Aber Kants «kopernikanische Wende» wurde im Neukantianismus zu einem bedrohlichen Weltverlust: Das «Ding an sich» unterscheide sich nicht nur vom «Ding für uns», sondern verbleibe in einer unüberwindlichen Unerkennbarkeit. Folglich erbringt ein subjektives, standpunktgebundenes Sehen keine Möglichkeit letztgültiger Bewahrheitung.

Der Neukantianismus des 19. Jahrhunderts hatte auf diese Weise eine Psychologisierung und Subjektivierung nicht nur des Denkens, sondern ebenso der Ethik gezeitigt, verstärkt durch die Historisierung von «Wahrheit». Wahrheit ließ sich weder mehr einfachhin auf wahre Hermeneutik des Daseins noch einfachhin auf wahres Tun (in der Bedeutung von sinnvoller Entsprechung von Sein und Sollen) übersetzen.

Aber die Phänomenologie Husserls und Schelers leitete eine große Wende ein. Mit und gegen Kant gelang der Nachweis, dass im Erscheinen der Phänomene nicht ein nur subjektiver Eindruck, sondern erstrangig *etwas* erscheine. «Daß das sich Darbietende also kein bloßer Schein, sondern das Deutlichwerden von etwas Realem ist.»² Die erkenntnisleitende Frage lautet also nicht nur: *Wie* erscheint etwas, sondern in anderer Betonung: *Wie* erscheint *etwas*?

Mit dieser «kopernikanischen Wende gegen Kant» und über Kant hinaus gelang in den Grundzügen ein Hinausgehen über die in der Neuzeit gewonnene abstrakte Autonomie des Subjekts; entscheidend wurde dabei der Aufweis, dem Menschen sei die Selbsttranszendenz bereits wesentlich eingeschrieben. So erschien ein erneuter Anschluss an Metaphysik und Theologie möglich – Phänomenologie wurde sogar verdächtigt als «krypto-katholische Philosophie»³.

Solcherart hatte die Phänomenologie ein neues ontologisches Denken angestoßen. Allerdings soll mit dieser Erinnerung Pieper nicht zum Phänomenologen im Sinn der Husserl-Schule ernannt werden. Das verhindert vor allem ein von Husserl nicht gelöstes Problem: Er nahm mit dem Nachweis der Intentionalität des Bewusstseins (*noesis*) zwar die Sache als Korrelat des Bewusstseins (*noema*) in den Blick, aber nur als dem Bewusstsein immanente, also bereits vom Bewusstsein eingeschlossene Sache. «Die Schauung erfaßt das *Wesen als Wesenssein* und setzt in keiner Weise *Dasein*.»⁴ Die Frage bleibt: Wie kommt man zum Weltglauben zurück?

Kurz vor Piepers Dissertation war 1927 Heideggers *Sein und Zeit* erschienen, das Fanal einer neuen Seins-Erinnerung gegen eine unterstellte Seinsvergessenheit. Auch Pieper arbeitet das Weltverhältnis des Menschen heraus, aber nicht im naiven Rückgriff auf die Klassik, sondern geschärft durch die Reflexion des 20. Jahrhunderts. Was glüht in seinem Denken auf?

2. «Alles Seiende ist gut.» Die Wirklichkeit des Guten

«Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße»⁵, lautete die den jungen Pieper ergreifende, bis ins Tiefste treffende Formulierung Romano Guardinis (1885–1968) Anfang der 1920er Jahre auf Burg Rothenfels.⁶ Die Dissertation des 25jährigen Philosophiestudenten Pieper von 1929 über *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* wird diese These gründlich durchbuchstabieren; weniger akademisch und griffiger wird der Buchtitel 1935 umformuliert zu *Die Wirklichkeit und das Gute*. Der Herausforderung bewusst lautet der Grundsatz: «Alles Sollen gründet im Sein (...) Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße. Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt. Nicht auf die eigene «Gesinnung», nicht auf das «Gewissen», nicht auf die «Werte», nicht auf eigenmächtig gesetzte «Ideale» und «Vorbilder». Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit.»⁷

Daher: *omne ens est bonum*. Das gilt auch und gerade für die menschliche Natur: Sie ist vom Wesen her gut. Über alle jüdisch-christliche Offenbarung hinaus kann Pieper zeigen, dass die Erkundungen des «Guten» in der gesamten klassischen, also vorbiblischen Philosophie vom Gutsein des Seienden ausgehen. Auch aus diesem Grund sieht Pieper Theologie und Philosophie im Kern als verschwistert an, als das «ursprüngliche Ineinander der philosophischen und theologischen Weltaussage»⁸.

Denn das Gute ist schon für Platon und Aristoteles das Maß und Maßvolle der Wirklichkeit, die dem Menschen den Wirkraum gibt. «Offen zu sein für

die Wahrheit der wirklichen Dinge und aus der ergriffenen Wahrheit zu leben: das macht das Wesen des sittlichen Menschen aus.»⁹ Oder Thomas: «Jede Willensbewegung, die einer wahren Einsicht gemäß ist, ist in sich gut; jede Willensbewegung aber, die einem falschen Urteil entspricht, ist in sich böse und Sünde.»¹⁰

Wie folgerichtig Pieper seine Erkundungen des «Guten» anlegt, zeigt sich in seinem Durchgang durch die gesamte klassische Tugendlehre. Tugend, *arete*, bezeichnet griechisch das Ethos menschlicher Haltungen und Kräfte (*hexeis*) als antwortendes Echo auf die Wirklichkeit. Ethos heißt wörtlich «Weidezaun», wie überhaupt viele griechische Begriffe aus der Bauern- und Fischersprache stammen. Im Weidezaun bleibt die Herde in Schutz, außerhalb herrschen Verwirrung und Bedrohung. Das Ethos schafft also den Raum einer lebensdienlichen Wirklichkeit; es markiert die Grenze zum Unbestehbaren, schützt vor der Auflösung durch die Lüge, die ins Unwirkliche leitet. Zu solchen Zerstörungen führen auch Extreme, und es gibt sie sogar, ja gerade dort, im Bereich der Liebe oder der falsch verstandenen Verpflichtung zur Liebe.

Nach dem *Viergespann*¹¹ der Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß unternahm Pieper die Deutung der Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe, die in der klassischen Überlieferung die *göttlichen Tugenden* heißen, weil sie den Menschen an die Gottheit heranführen, um ihn «göttlich» zu leben lehren. All diese Freilegungen entbehren jedes frömmelnden Untertons, wie überhaupt Piepers Sprache sowohl nüchtern wie zugleich immer wieder überraschend vom «Flügelschlag des Geistes» bewegt ist.

Mit der Untersuchung *Über die Liebe* von 1972 traf es erneut zu, dass Pieper kritisch, wach, klärend in eine Zeit hineinsprach, die in Sprache und Verhalten vom Eros zur forcierten Sexualität wechselte – ein Umsturz, der bis zum heutigen Tag andauert. Was Pieper an intellektuellen Missverständnissen und gewalttätigem Umgang mit der Liebe aufzeigt, wie er an die Diagnose ein therapeutisches Erhellen und Umdenken anschließt, kurz, wie er in die Freiheit des richtigen Liebens führt, kann in zehn meisterhaften Kapiteln mitvollzogen werden. Nach einem halben Jahrhundert sexueller Revolution wirkt die Analyse tauf frisch, umfassend, wirklichkeitsnah.

3. Die Unwirklichkeit des Bösen

So wird deutlich: Das Böse ist Verfehlen der Wirklichkeit. Das Gute ist wirklichkeitsgesättigt, das Böse ist wirklichkeitsarm und Wirklichkeit auflösend.¹²

Dabei unterstreicht Pieper scharf den Gedanken, dass das Böse kein Prinzip ist, was heißen will: keine Begründung in sich selbst trägt wie das Gute, das

aus sich bestimmt ist und unbedingte Zustimmung fordert. Auch die Wahrheit erweist sich selbst und ihr Gegenteil – analog dazu lässt sich das Böse nur in seinem Bezug auf das Gute zeigen: indem es dessen Sinn entlehnt, ein Gut vortäuscht. «Gutes ohne Böses kann es geben; Böses aber ohne Gutes kann es nicht geben.»¹³ Noch schärfer: «Die bösen Taten sind gut und von Gott – soweit das zur Rede steht, was sie an *Sein* besitzen.» – «Mag das Böse sich noch so sehr vervielfachen, niemals vermag es das Gute ganz aufzuzehren.» – «Das Gute vermag sich in reinerer Gestalt zu verwirklichen als das Böse; denn es findet sich wohl Gutes, dem nichts Böses beigemischt ist; nichts aber ist so sehr böse, dass ihm nicht etwas Gutes beigemischt wäre.»¹⁴

Dennoch bleibt es gefährlich: Das Böse nutzt seinen Anteil am Guten, also seinen parasitären Anteil an Wirklichkeit, um eben diese Wirklichkeit zu zerstören. «Seinswidrig» heißt zugleich «selbstzerstörerisch»¹⁵. Eine solche Verneinung der Wirklichkeit und – fast unbegreiflich – seiner selbst lässt sich zeigen an der *acedia*.

Acedia als Wurzelsünde ist «jene träge Traurigkeit des Herzens, die sich das Große nicht zumuten will, zu dem Gott den Menschen berufen hat»¹⁶. Sie ist «*tristitia saeculi*», jene «Traurigkeit der Welt», von der Paulus im *zweiten Korintherbrief* (7, 10) sagt, daß sie «den Tod wirkt». Diese Traurigkeit ist ein Mangel an Hochgemutheit; sie will sich das Große nicht zumuten, das der Natur des Christen gemäß ist. Sie ist eine Art von angsthaftem Schwindelgefühl, das den Menschen befällt, wenn er der Höhe inne wird, zu der ihn Gott erhoben hat. Der in der *acedia* befangene Mensch hat weder den Mut noch den Willen, so groß zu sein, wie er wirklich ist. Er möchte lieber weniger groß sein, um sich so der Verpflichtung der Größe zu entziehen.»¹⁷ Kurz: «daß der Mensch nicht das sein will, als was Gott ihn will, und das heißt: daß er nicht sein will, was er wirklich ist»¹⁸.

Doch ist es nicht so, dass diese große Sünde von Anfang an fertig aufspringt. Thomas formuliert als Empiriker: «Es ist die Regel, daß man im Guten wie im Bösen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voranschreitet.»¹⁹ So gibt es *filiae acediae*, die Thomas nach Pieper «zu einem dämonischen Sternbild» zusammenfasst, die aber auch als Vorstufen und hinabgleitender Sog begriffen werden müssen und zur Überprüfung des fußfassenden Bösen gehört werden können: zunächst die tiefsitzende Verzweiflung, dann «die schweifende Unruhe des Geistes (*evagatio mentis*)»; diese bringt hervor den «Wortreichtum des Geredes (*verbositas*)»; die «Unersättlichkeit der Neugier (*curiositas*)»; die «ehrfurchtslose Unbändigkeit, «sich aus der Burg des Geistes heraus in das Vielerlei zu ergießen» (*importunitas*)»; die «innere Rastlosigkeit (*inquietudo*)», die «Unstetigkeit des Ortes wie des Entschlusses (*instabilitas loci vel propositi*)»²⁰.

Als weitere dämonische Töchter erscheinen die «stumpfe Gleichgültigkeit (*torpor*)», die «Kleinmütigkeit (*pusillanimitas*)»; die «gereizte Auflehnung (*rancor*)» und letztlich «die eigentliche, aus dem Haß gegen das Göttliche im Menschen geborene Bosheit (*malitia*), die bewußte innere Wahl-Entscheidung für das Böse als Böses»²¹.

Diese Liste enthüllt die vielerlei Facetten und Versteckspiele des Bösen. Allerdings nicht, um die Niedergeschlagenheit noch zu vertiefen. Immer wieder erstaunlich berührt die zuversichtliche Unbefangenheit eines Thomas von Aquin, den Pieper auch solcher Sätze wegen liebt: «Gott wird von uns nur durch das beleidigt, was wir gegen unser eigenes Wohl tun.»²²

So zeigt sich Wirklichkeit als Ausgang einer Dynamik, als gewaltiger Motor einer Lebendigkeit, die «eigentlich» nicht gegen sich selbst wüten kann und es doch versucht. Wie lässt sich ein solcher Widerspruch aufhellen?

Schwer wiegt die Erkenntnis, dass das Böse nicht einfach in der Unterscheidung zum «Natürlichen» als dem Guten besteht, sondern dass die «Natur» selbst aus der Richtigkeit herausgefallen ist, und dies schon in einem unvorstellbaren Anfang. Wirklichkeit kann nicht als unbeschadet und einfachhin gut gelten, vielmehr sogar als spezifisch gebrochen. Solches «Wissen» vom ganzen Bereich «des Übels, des Unguten, des Schlimmen, des *malum*», gehört zum Grundbestand der Kulturen und Religionen: «daß da etwas nicht in Ordnung sei mit dem Menschen, daß etwas nicht mit ihm stimme, daß es nicht gut um ihn und um sein Dasein stehe und vielleicht sogar nicht gut um die Welt insgesamt»²³. *Malum* wäre hier ein vormoralisches Übel: noch nicht verantwortet vom Einzelnen.

Pieper verweist zur Klärung nicht auf die Genesis, sondern auf Griechenland: «Es ist Platon, der bei der Erörterung der Frage, was eigentlich und letzten Grundes die Liebe, der Eros, sei, die Geschichte vom urzeitlichen Sündenfall erzählt, vom Verlust der ursprünglichen Heilheit und Ganzheit des menschlichen Wesens – eine Geschichte, die zweifellos «Theologie» ist.»²⁴ Vor aller Philosophie begegnet damit eine religiöse Weltdeutung von Ursprung und Ende, von gestörter Ordnung. Philosophie setzt sich ins Verhältnis zu dieser ersten Weltdeutung, weil sie auf dieselbe Verstörung trifft.

Allerdings ist es «unmöglich, daß durch die Sünde das Gute unserer Natur völlig aufgehoben werde»²⁵, nur wird ein an sich Gutes geheimnisvoll gebrochen. *Malum* führt daher zu einer spezifisch menschlichen Verstörung: der «Fehlleistung» (*hamartia, peccatum*), die das Alte Testament, aber auch schon die griechische Kultur kennt. Während Pieper das *malum* (als Leid, Übel) nicht weiter ausführt, geht er nachdrücklich auf *peccatum* ein.

Aufschlussreich für Pieper ist, dass die meisten Religionen von jener vorwillentlichen «Zielverfehlung» des menschlichen Daseins ausgehen, von einer vorpersonalen und vorverantwortlichen Unvollkommenheit. Er vermeidet jedoch den naheliegenden Ausdruck Erbsünde. Gedanklich schwierig wird für ihn aber, *peccatum* als nicht-ethische und nicht-religiöse Schuld anzusehen, die sowohl im natürlichen als auch im künstlerischen oder sittlichen Bereich letztlich nur ein Versagen, einen «Kunstfehler» meint.²⁶ Heidegger stellt Schuld sogar als ein Existential dar, als den nicht hintergehbaren Grund des Daseins, der erst durch den Tod aufgehoben werde. «Dasein selbst ist Schuld.»²⁷

Damit sieht Pieper aber «das Eigentliche der Sünde noch gar nicht getroffen», das im Verantwortlichen liegen müsse. Zwar ist es sinnvoll, am Boden der Schuld zunächst ein vormoralisches Verfehlen anzusetzen – aber ohne sich damit zu «exculpieren». In Piepers Aufsatz «Sünde – eine Fehlleistung?» bleibt das Fragezeichen wichtig, um nicht aus dem Dasein überhaupt einen «Fehl» zu machen (was seiner Gutheit widerspricht). «Fehl» ist noch apersonal gedacht, klärt daher das Phänomen des Bösen noch nicht hinreichend.

Trotzdem: Dem «vorwillentlichen Bösen» ist auch im Sinne der Erbsündenlehre viel abzugewinnen, wirft es doch ein Licht auf die Tiefe des jetzigen Daseins als eines «schon gefallenen».

Piepers eingehende Untersuchung gilt daher der persönlichen Schuld, ihrem innersten Kern, der *culpa*. Sie ist zwingend mit dem Willen verknüpft, nicht mit der naturhaften «Fehlleistung». In diesem innersten Kern findet sich ein Abwenden von Gott (*aversio a Deo*, so Thomas) und Zuwenden zu einem näher zu bestimmenden Schein-Gut, verlockend für das eigene Ego. Beide Bewegungen können sich zu höchster Schuld steigern. «Abwenden» ist wiederum nicht allein ein biblischer Begriff, sondern schon Platon spreche «von Menschen, die heilbare, und von solchen, die nicht-heilbare Vergehen begangen haben und so auch selber unheilbar geworden seien»²⁸, ähnlich Aristoteles und Thomas. Solche Abwendung könne letztlich ins Tödliche gesteigert werden, zur Todsünde (welche allein den Namen *culpa* wirklich verdiene). «Man könnte sagen, die läßliche Sünde geschehe nicht eigentlich in der personalen Mitte unseres Wesens. Für die tödliche Sünde dagegen trifft gerade das so sehr zu, daß diese Benennung den Alten noch nicht tief genug zu dringen scheint. (...) Thomas z.B. sagt, die tödliche Sünde trage sich zu im «Ewigen des Menschen», *in suo aeterno*.»²⁹ Zugleich aber auch im Verborgenen, das rationalisiert kaum zu erreichen ist: «Gott und das eigene Herz wissen um die Schuld.»³⁰

Diese persönliche Entscheidung vollzieht zugleich eine Änderung des eigenen Seins, bleibt nicht nur ein äußeres Tun. «Von Lüge und Zuchtlosigkeit, von Meineid und Gewalttat verbleibe in der Seele so etwas zurück wie Ver-

krümmtheit und Mißgestalt. Und die Toten-Richter gewahren an ihr, an der Seele, Narben und Spuren, wie von Geißelhieben. (...) Sünde heißt auch: ich *bin* nunmehr etwas, das ich vorher nicht war.»³¹ Sünde verfestigt sich in letzter Gewolltheit ontisch, und zwar «tödlich», mit der Intention, ewig zu dauern: «nun gilt, daß jeder, der etwas aufs äußerste liebt, es eben damit *für immer* haben will. Das heißt (...), daß die bis zur letzten Konsequenz realisierte Sünde gleichfalls «Ewigkeit will».»³² Pieper zeigt diese Erstarrung an Sartres Figuren in *Huis clos*: Zwar springt die Tür der Hölle für einen Augenblick auf, aber keiner der Verdammten will (entgegen den vorherigen Äußerungen) hinaus.

So schafft die ontisch verfestigte Sünde eine neue Wirklichkeit: die Abwendung von Gott, das Abschneiden des Ur-Verhältnisses. Entsteht dabei so etwas wie eine neue Wirklichkeit?

Ein Fingerzeig liegt in der Bemerkung, dass das Böse nie eine Wirklichkeit war oder vielmehr eine erlogene Wirklichkeit aufbaute.³³ Pieper hebt auf die Nichtigkeit des Bösen ab in T. S. Eliots Schauspiel *Cocktail Party*: «Es handelt sich um die Gestalt der jungen Celia Coplestone, welche plötzlich zu der Einsicht gelangt, daß eine Liebensbeziehung (zu dem Mann einer anderen Frau), eine Verbindung, von der sie bisher ganz ausgefüllt gewesen ist, sich ins Nichts aufgelöst hat, daß sie vielmehr, genau genommen, von Anfang [an] nichtig gewesen ist. Und diese Erfahrung, diese unversehens sich aufdrängende, nicht abzuweisende Einsicht erschüttert das Gefüge des Lebens dieser jungen Frau bis in den Grund.»³⁴

Das Böse ist bei allem Schein-Sinn doch der reine Sinnverlust; sein Zauber, die verführerische Leidenschaft und Gewalt des Bösen, sein angeblich «Schöpferisches» sind erschlichene Spannung.

Daher muss die «Vernichtung» des Bösen nicht über seine mittelbare Anerkennung und Aufwertung, sondern über seine Entmachtung erfolgen. Das bedeutet eine Übung der Tapferkeit, ja, den «todbereiten Einsatz der Person»³⁵. Denn die Nichtigkeit des Bösen kann selbst vernichten. «So ist, wie Augustinus sagt, die Tapferkeit selbst ein unwiderleglicher Zeuge für die Existenz des Bösen in der Welt.»³⁶ Daher meint Pieper, ein Engel könne nicht tapfer sein, weil er vom Bösen nicht verwundbar ist.

Die wirkliche Lösung – oder im genauen Sinn: die Lösung ins Wirkliche – geschieht nach Pieper in der Lossprechung, sakramental.

4. Gnade und Wirklichkeit

Die Lösung vom «Nichts», die Entzauberung des «als ob» geschieht in der Gnade des Sakraments, wo «diese Macht des Geschöpfes, sich in Freiheit dem Nichts zuzuwenden, «gebunden» wird (*ligatur*) durch die gnadenhafte Vereinigung mit dem schlechthin Seienden. Die Freiheit zu sündigen wird umgewandelt in die höhere Freiheit des Nichtsündigen-Könnens.»³⁷ Erlösung führt zurück in die Gutheit der ersten Schöpfung.

So stehen die Vorgänge der Verwirklichung des Guten selbst in einer Spannung: auf der einen Seite in Übung, Bewusstheit, Ernst, Mühe, Eingestehen der Schuld, auf der anderen Seite in der Huld des Göttlichen. In dieser Huld gründet auch der Festcharakter des Daseins. Fest ist «Zustimmung zur Welt»; Ja-Sagen ist dem Dasein und mehr noch der Gnade geschuldet.³⁸ Das heißt nochmals im Umkehrschluss, dass durch das Böse das Fest, die Zustimmung zur Welt, ja die Welt selbst erlöschen.

Pieper kann zeigen: Schöpfung ist Ruf zum Mitsein (mit anderen und mit dem Schöpfer), sie wünscht *condiligentes*. Aber der Gedanke strahlt noch weiter aus: Einen anderen Menschen lieben heißt teilnehmen am Schöpfungswillen Gottes, heißt diesen Willen noch einmal wiederholen und bestätigen. Daher weist die Liebe auch das nur romantische Gefühl ab – durch ihre «harte», unaufgebbare Forderung nach dem wahren Gesicht des anderen, das ihm nicht erlaubt sich zu unterschreiten. Der andere wird in seinem «Ursprung» gesehen, in seinem Sprung aus dem Willen des Schöpfers. Piepers Folgerung lautet: Wenn zwei sich lieben und zusammenschlagen im Brand der Liebe, dann heißt das im Kern: mit Gott auf den anderen Menschen zugehen und mit dem anderen auf Gott; jeder ist Mittler, keiner ist Mittel.

Sich vorzufinden, geschaffen zu sein ist schon die Erfahrung, gewollt zu sein. Dasein ist Sich-Gegönnt-Sein – nicht als Eigentum eines anderen, es sei denn des Gönners selbst. Dessen geheimnisvoller, aller Zustimmung entzogene Urwille ist das Wasserzeichen der Schöpfung. Anders gewendet: Eros ist die Signatur der Schöpfung. Dasein, Geliebtsein und Gut-Sein gehören zutiefst zusammen – umso mehr, als dieser göttliche Eros sich ein zweites Mal, und diesmal erschreckend in Blut und Kreuz verwirklichte.



Bei Pieper gewinnt «Wirklichkeit» eine erkenntnisleitende, aber auch erkenntnisresistente Tiefe, die sich auf ihre Begründungen in Sein, Wahrem und Gutem rückverlagert: Auch diese «Begriffe» überragen das Erkenntnisvermögen

und lösen eine unabschließbare Erkenntnisbewegung aus. Dieses Unergründlich-Kreatürliche stellt Piepers Argumentation in eine fruchtbare und für zeitgenössisches Denken anschlussfähige Offenheit.

Anmerkungen

- 1 Josef PIEPER, *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904 – 1945*, München 1976, 73.
- 2 Romano GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, 2 Bde., aus dem Nachlaß hg. v. Hans MERCKER unter Mitarbeit v. Martin MARSCHALL, Mainz – Paderborn 1993, 290.
- 3 Erik PETERSON, *Nachruf auf Scheler*, in: *Theologische Blätter* 7 (1928) 165–167.
- 4 Edmund HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), Frankfurt 1971, 40.
- 5 Josef PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949, 11. Vgl. Josef PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate* (1950/51), Werke Bd. 2, 58–111.
- 6 Josef PIEPER, *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort. Romano Guardini zum 70. Geburtstag* (1955), Werke Bd. 8, 2, 658–660. Vgl. ebd., *Guardinis gewaltlose Revolution* (1981), 664–669.
- 7 Josef PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949, 11.
- 8 Josef PIEPER, *Theologie – philosophisch betrachtet*, Werke Bd. 7, 141. Vgl. Henrik HOLM, *Die Unergründlichkeit der kreatürlichen Wirklichkeit. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Josef Pieper*, Dresden 2011, 87–97.
- 9 Josef PIEPER, Werke Bd. 4, 155.
- 10 Sth II, II, 20, 1.
- 11 Josef PIEPER, *Das Viergespann*, München 1964, versammelt die ab Mitte der 1930er Jahre einzeln erschienenen Bände über die vier Kardinaltugenden.
- 12 Josef PIEPER, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen* (Thomas-Interpretationen, 1949). Werke Bd. 2, 1–57.
- 13 Sth I, 109, 1 ad 1: *«Bonum potest inveniri sine malo, sed malum non potest inveniri sine bono.»*
- 14 Josef PIEPER, *Schöpfung und Sakrament*, Werke Bd. 7, 176.
- 15 Josef PIEPER, *Über die Hoffnung*, Werke Bd. 4, 283.
- 16 Werke Bd. 4, 192.
- 17 PIEPER, *Hoffnung* (s. Anm. 15), 279f.
- 18 Ebd., 279.
- 19 Sth II, II, 14, 4 ad 1.
- 20 Vgl. PIEPER, *Hoffnung* (s. Anm. 15); Pieper verweist hier auf Heideggers säkularisierte Begriffe in der Analyse des «alltäglichen Daseins»: «Flucht des Daseins vor ihm selbst», «Gerede», «Neugier» als «Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt», «Unverweilen», «Zerstreuung», «Aufenthaltslosigkeit».
- 21 Ebd., nach THOMAS VON AQUIN, *De malo* 4, 14 ad 8.
- 22 THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* II, cap. 122.
- 23 Josef PIEPER, *Sünde – eine Fehlleistung?* (1978), Werke Bd. 7, 272.
- 24 Josef PIEPER, *Alle Philosophie ist christlich*, in: *Die Zeit* 1953.
- 25 Josef PIEPER, *Schöpfung und Sakrament*, Werke Bd. 7, 376.
- 26 PIEPER, *Sünde* (s. Anm. 23), 273.
- 27 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1928, § 58.
- 28 PIEPER, *Sünde* (s. Anm. 23), 278.
- 29 Ebd., 281f.
- 30 Ebd., 282.

- 31 Josef PIEPER, *Psychotherapie und Absolution* (1980), Werke Bd. 7, 284.
- 32 Ebd., 286.
- 33 Vgl. Josef PIEPER, *Damit sie der Lüge glauben* (1991), Werke Bd. 8,2, 592-595, und DERS., *Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis* (1963), Werke Bd. 1, 195-202.
- 34 Josef PIEPER, *Vorüberlegungen zum Thema «Sünde»* (1968), Werke Bd. 7, Hamburg 2000, 261. Vgl. *Über den Begriff der Sünde* (1977), Werke Bd. 5, 207-279.
- 35 Josef PIEPER, *Über das christliche Menschenbild* (1936), Werke Bd. 7, 104.
- 36 Ebd.
- 37 PIEPER, *Hoffnung* (s. Anm. 15).
- 38 Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München ²1964.

Abstract

Reality, the Good and the Evil: In Memoriam Josef Pieper. Pieper's reflexion belongs to the turn of philosophy to «reality» since the beginning of the century in 1900. Neo-Kantianism had made thinking, and likewise ethics, only a psychological and subjective expression, reinforced by the historisation of «truth». In contrast to that development the phenomenology of Husserl and Scheler innovated a new ontological thinking. Also Pieper works on the (ethical) relation between human person and world: «All being is good.» On the other hand the evil hinders and annihilates reality.

Keywords: reality – ontology – ethics – good and evil

GOTT – ERDE – GEIST

Klassik-Festivals werden zu Foren der Spiritualität

Das alljährlich im Sommer stattfindende Grazer Klassik-Festival *styriarte* machte womöglich den Anfang: Im Jahr 2003 wagte Intendant Mathis Huber eine Ausgründung und nannte das Zweitfestival PSALM. Graz war in jenem Jahr Europäische Kulturhauptstadt, und Mathis Huber hatte entdeckt, dass mehrere Feste der abrahamitischen Religionen um Ostern 2003 herum zusammenfielen. «PSALM 2003 lud dazu ein, diese Feste mitzufeiern, sie in ihrem Glaubensgehalt, ihren faszinierenden Geschichten und ihren ganz eigenen Philosophien kennen zu lernen, v. a. aber durch ihre Musik sowie ihre nicht zuletzt auch kulinarische Genüsse bereithaltenden Traditionen.»¹

Mittlerweile hat sich PSALM von einem Festival mit starkem religiösen Bezug weiter entwickelt in Richtung einer allgemeinen Spiritualität, vielleicht gar Esoterik: Das Motto des Programms 2017 lautet «fruchtbar» und versammelt einen Abend der Singer-Songwriterin Rebecca Bakken über das «Frausein», ein Konzert mit altenglischer Musik über die «Virgin Queen» Elisabeth I., ein marianisches Konzert mit mittelalterlicher Musik, ein anderes, das den Frühling feiert, ein weiteres, bei der eine weibliche Hindu-Gottheit im Zentrum steht, und das Konzert eines Vokalensembles aus Simbabwe, das «Mutter Erde» besingt.

Das Grazer PSALM-Festival kann sich durchaus als Trendsetterin betrachten. Denn inzwischen ist unübersehbar, dass die Programmplaner von Klassik-Festivals allenthalben eine weit gefasste Spiritualität als programmatischen Ausgangspunkt für sich entdeckt haben. Und bemerkenswerterweise ist dies häufig gerade bei den Traditionsfestivals geistlicher Musik der Fall. Wo vor vielleicht einem halben Jahrhundert noch Klarheit herrschte über das, was «geistliche Musik» ist – die Behandlung christlicher Stoffe und Texte durch Musik – herrscht heute eine verwirrende Vielfalt dessen, was man «musika-

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Organist, Musikwissenschaftler und Journalist, ist Leiter des Künstlerischen Betriebs beim Internationalen Musikfestival Heidelberger Frühling und Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

lisch-spirituelle Sinnangebote» nennen könnte. Neben die traditionelle, auch im Konzert praktizierte Kirchenmusik und die hergebrachten oratorischen Angebote tritt sowohl in den Kirchen wie außerhalb der Kirchen ein breites Angebot von Konzerten, in denen sich christliche, jüdische, islamische und sogar buddhistische Klänge, Motive, Musiken mischen oder eine Musik, die ursprünglich keinerlei geistlichen Hintergrund hatte, durch einen geeigneten Raum und z.B. stimmungsvolle Illuminationen im Nachhinein «spiritualisiert» wird. So wie das religiöse und kirchliche Leben sich unentwegt verändert – die Kirchen verlieren Mitglieder, religiöse Sinnangebote jeglicher Couleur aber werden zahlreicher – so verändert sich auch das Programmprofil von Festivals: Kirchenmusik im eigentlichen Sinne ist auf dem Rückzug, musikalische Artikulationen einer vielfältigen Spiritualität nehmen zu.

Die Programm-Macher haben da einen Markt für sich entdeckt, und das Format «Festival» kommt ihnen bei der Erschließung dieses Marktes sehr entgegen. Denn Festivals sind Veranstaltungen, bei denen die «Rahmung», also die Einbettung des Konzertgeschehens in einen stimmungsvollen Ort (Kirchen oder Fabrikhallen zum Beispiel), eine bedeutende Rolle spielt. Auch dadurch unterscheiden sie sich vom Abonnement-Betrieb der Konzerthäuser (deren Programmplanung sich freilich – etwa durch die Schaffung von Themeninseln – mehr und mehr an Festivalstrukturen orientiert). Die «Formatentwicklung», also die Erfindung konzertanter Ereignisse, bei denen Raum, Musik und Publikum in ein anderes als das gewohnte Verhältnis treten, gehört zum Markenkern nicht weniger Festivals. Festivals sind schließlich Orte, an denen die alte Verbindung von Kult und Kultur durch die zeitliche Begrenzung, den besonderen Festcharakter und die Herausbildung einer «Festivalgemeinde» stärker erlebbar wird als im regulären Konzertbetrieb, der – unter anderem durch Abonnements – eine gleichmäßige kulturelle Versorgung über das Jahr sicherstellt. In der Summe bedeutet dies: Festivals sind eine Erscheinungsform des Konzertlebens, bei der das Rituelle fast von selbst in den Fokus der Programmplanung rückt. Der Schritt zum – je nachdem – Religiösen, Interreligiösen, Parareligiösen, Spirituellen oder auch Esoterischen ist also nicht groß, wenn man ihn gehen will.

Interessanterweise sind es oft gerade die Traditionsfestivals geistlicher Musik, die sich in den letzten Jahren in diese Richtung bewegt haben. Die bedeutenden unter ihnen werden, anders als ihr Name vermuten ließe, nicht von der evangelischen oder katholischen Kirche getragen, sondern von Vereinen oder den Städten, in denen sie stattfinden. Das Programm des traditionsreichen, dreiwöchigen *Festivals Europäische Kirchenmusik Schwäbisch-Gmünd* gibt einen ersten Hinweis darauf, in welche Richtung sich Festivals mit dieser Programmatik gegenwärtig entwickeln. Die Ausgabe 2016 stand unter dem Motto «Als

Mann und Frau» und bot neben Konzerten mit Werken wie Mozarts c-Moll-Messe und Monteverdis Marienvesper auch ein interreligiöses Programm über das Hohelied Salomonis mit der tunesischen Sängerin Ghalia Benali, sephardische Hochzeitslieder in einer illuminierten Kirche, ein Konzert, das in die «Klangwelt der Hildegard von Bingen» einführen sollte, eine «Friedensoper» und einen Workshop zu Jazz- und Gospelgesang. Der Begriff Kirchenmusik wird hier also weit gedehnt und umfasst nicht nur Ausflüge in die politisch engagierte und eher populäre Musik; bemerkenswert ist auch die Ausweitung der Programmatik in Richtung der anderen monotheistischen Religionen und einer von christlichen Inhalten teils losgelösten Spiritualität, für die Hildegard von Bingen mittlerweile zum Synonym geworden ist. Hier ist also eine ähnliche Entwicklung wie in Graz zu beobachten.

Die *Internationale Orgelwoche Nürnberg – Musica Sacra* trägt traditionell gleich zwei Bestimmungen in Ihrem Namen. Zwar ist der «Markenkern» des 1951 gegründeten Festivals mit seinem großen Orgelwettbewerb bis heute erhalten geblieben; doch seitdem Folkert Uhde im Jahre 2013 die Leitung des Festivals übernommen hat, verschieben sich die Akzente. Zum einen nimmt die Entwicklung neuer Konzertformate nun einen zentralen Raum ein («Konzertdesign» nennt Uhde die Arbeit an allen Parametern, die ein Konzerterlebnis ausmachen). Zum anderen steht auch hier weniger eine im engeren Sinne christliche oder kirchliche Thematik im Mittelpunkt als vielmehr eine Spiritualität, die Grundmotive menschlichen Daseins in den Blick nimmt. Das Vorwort zum Festival 2016, das unter dem Motto «Zukunft» stand, erhellt dies eindrücklich: «Man kann nach der Zukunft suchen, im Vertrauten wie im Neuen. Trotzdem bleibt sie ungewiss. Aber ohne Zukunft ist alles schon vorbei. Auch die ION ist auf dem Weg in die Zukunft. Mit den Künstlern von morgen, mit experimentellen Formaten. Auf der Suche nach Momenten des Innehaltens und des tiefen Erlebens von Musik. Nach Resonanzräumen für das, was uns bewegt. Meistens in Nürnberger Kirchen, in denen sich seit Jahrhunderten die Menschen versammeln, um Gemeinsames zu teilen.»²

Dementsprechend gestalten sich die einzelnen Programme, die in Kirchen, aber auch außerkirchlichen Räumen zur Aufführung kommen. Beispiele aus dem Jahr 2016: «Musik für die Ewigkeit», «Nacht Lieder», «Liebesanfänge – Ein musikalisches Storytelling-Projekt», «Un-Sterblichkeit».

Programmatisch etwas anders aufgestellt ist der *Romanische Sommer Köln*, mit dem die großen romanischen Kirchen Kölns bespielt werden. Gregorianischer Choral, Alte Musik, Jazz, christliche Kirchenmusik, Neue Musik und Musik nicht-christlicher Kulturen bilden das Spektrum, das durch die Platzierung der Konzerte in Kirchen eine sakrale Grundierung erhält. Den Höhepunkt des Romanischen Sommers bildet die «Romanische Nacht», über die es im

Programm 2016 heißt: «Musik und Ort verschmelzen zu einem einzigartigen Ambiente am Mittsommerabend: Eintauchen in verschiedene Kulturkreise, Genrevielfalt, Raumerfahrung, uralte Werke neben Uraufführungen, Tradition mit modernen Elementen und Moderne mit Tradition [...] «Wege» öffnen sich, Klänge aus unterschiedlichen Kulturen schaffen musikalische Bezüge quer durch Raum und Zeit.»³ Dieses Festival nutzt die Aura der alten christlichen Kulträume zu interreligiösen und interkulturellen Erlebnissen. Die vage Botschaft zielt auf ein Publikum, das nicht mehr kirchlich gebunden ist, aber die Erfahrung meditativer Versenkung in «Raum und Zeit» nicht missen möchte. 2017 wurde dieser Ansatz mit dem Thema «Licht» fortgeschrieben: «Die romanischen Kirchen Kölns kennen neben all ihren Schönheiten in Architektur, Form und Proportion zahllose Schattierungen von Licht, spirituellem Halbdunkel und einer Dramaturgie der zu bestimmten Tages- und Jahreszeiten auf besondere Orte einfallenden Sonne – erinnernd an die zentrale Bedeutung des Lichts in den Kathedralen der Lichtgotik mit ihren riesigen Fenstern [...] Jüdische Spiritualität, japanisches Gagaku sowie christliche Bekenntniswerke haben im diesjährigen Festival einen in allen Farben schillernden Bogen zur Gegenwart geschlagen und neue Werke in Verbindung mit Licht-Installationen zum Besuchermagneten werden lassen.»⁴

Das *Podium Festival Esslingen*, vielgerühmt für seine experimentelle Programmarbeit und getragen von einem besonders jungen Team aus Mitt- und Endzwanzigern, ist eigentlich kein Festival für Geistliche Musik. Aber im August 2015 veranstaltete es erstmals ein Konzertwochenende im Kloster Bebenhausen, dessen Programmkonzeption sorgfältig auf die Besonderheiten des Kirchenraumes abgestimmt war. Angekündigt wurden die Veranstaltungen wie folgt: «Unser Konzertwochenende im Kloster Bebenhausen schafft unter dem Motto RAUM UND RAUSCH Orte und Situationen intensiver Emotionalität. Junge, internationale Musiker von PODIUM Esslingen entwickeln vier besondere Kammerkonzert-Formate, die sich in den verschiedensten Räumlichkeiten der Klosteranlage mit musikalischen Zuständen des Rausches beschäftigen: die meditative Entrückung, der ewig-treibende Klangfluss, das sinnliche Naturrauschen, die berauschend-virtuose Begeisterung.»⁵ 2016 organisierten die Podium-Macher erneut ein Konzertwochenende im Kloster Bebenhausen unter dem Motto «Vier Schönheiten». Auf Facebook wurde das Wochenende folgendermaßen angekündigt: «An einem sommerlichen Konzertwochenende im Kloster Bebenhausen erforscht PODIUM Esslingen unterschiedliche musikalische Vorstellungen von Schönheit. In vier Formaten wird die Schönheit der Natur, des Unterwegsseins, der Fantasie und des Fremden musikalisch zum Schwingen gebracht. Wir stoßen auf Überraschendes und Bekanntes, Betörendes und Unerhörtes aus dem Füllhorn klassischer und

zeitgenössischer Musik aus der ganzen Welt – und stellen dabei musikalisch die Frage, wodurch Schönheit entsteht: entspringt sie einem Naturphänomen? Oder ist sie eine soziale Emergenz? Ist sie Erfüllung von Sehnsucht? Liegt sie im Spannungsfeld zwischen Bekanntheit und Fremdheit?»⁶ Hier fehlt jeder konkrete religiöse Bezug. Dennoch: Rausch, Entrückung, Natur, Ewigkeit – dies alles sind Begriffe aus dem Bereich einer Spiritualität, die man religiös nennen kann oder auch nicht. 2017 schließlich lautete das Motto «Klingende Zeit» und wurde wie folgt beschrieben: «[...] im Kloster Bebenhausen suchen wir mit allen musikalischen Mitteln nach klanglichen Zeitbrücken. Die historischen Räumlichkeiten bieten den idealen Raum für ein musikalisches Kontinuum, das sich von der Renaissance bis in die Zukunft erstreckt. [...] Die sorgfältig kuratierten Programme präsentieren Musik aller Zeiten, die sich als Zeitkunst auf die Zeit selbst bezieht: im Zurückschauen, in der Gleichzeitigkeit, im Momentanen und im Weisen der Zukunft.»⁷ Auch hier schwingt eine Spiritualität mit, die vom besonderen Ort des christlichen Klosters inspiriert ist, ohne sich doch konkret auf das Christentum zu beziehen.

Bemerkenswert ist, das Spiritualität als Festivalgegenstand sogar von den ganz großen Konzertveranstaltern in Betracht gezogen wird: Das Hamburgische Festival *Lux aeterna – ein Musikfest für die Seele* wird von der HamburgMusik gGmbH – Elbphilharmonie und Laeiszhalle Betriebsgesellschaft veranstaltet. Auf der Festival-Website heißt es: «Wenn Hamburg im Februar im grautrüben Nieselregen versinkt, stellt sich die Frage nach dem Sinn des Seins noch etwas drängender als sonst. Eine wärmende, sinnliche Antwort bietet das Festival *Lux aeterna*. Wer seine Schritte zu den hellerleuchteten Konzerthäusern und Kirchen lenkt, kann sich dort von Musik umhüllen lassen, die uns auf einer besonderen, unterbewussten Ebene anspricht.»⁸

Und im Vorwort zum Festival 2015 kann man lesen: «Musik spricht uns direkter an als jede andere Kunstform. Der Grund liegt wohl in ihrer fast magischen Abstraktheit: Musik besitzt keine greifbare Materialität, sie läuft in der Zeit ab, und wir können den schwingenden Luftwellen nicht einmal ausweichen, die in unser Ohr und unmittelbar in unsere Seele dringen. Diese mystische Qualität der Musik hat Menschen zu allen Zeiten und in allen Erdteilen in ihren Bann gezogen. Ob die alten Griechen nach der Harmonie der Sphären lauschten, ob islamische Sufis sich beim Qawwali-Gesang in rituelle Ekstase steigern oder sich Clubbesucher zu den massiven elektronischen Klängen von Trance in einen ebensolchen verlieren, stets entfaltet Musik eine stark transzendente Wirkung. Sie ist das naheliegendste Ausdrucksmittel spiritueller Empfindungen – und offenbar das intuitiv verständlichste. Das Festival «*Lux aeterna*» versammelt daher Künstler, Komponisten und Werke, für die Spiritualität ein zentrales Element ist – auch, aber nicht nur im kirchlichen

Kontext. Denn in Zeiten, in denen die Welt aus den Fugen zu geraten scheint, Terminstress den Alltag dominiert und weniger als zwei Drittel der Deutschen an Gott glauben, ist die Sehnsucht nach seelischer Balance und der Besinnung auf innere Werte größer denn je.»⁹

Festivals mit einer im vielfältigen Sinne spirituellen Programmatik gehören also mittlerweile zum festen Bestand des Konzertangebots. Sie sind natürlich Kinder ihrer Zeit, indem sie einen tiefgehenden gesellschaftlichen Wandel widerspiegeln; noch vor wenigen Jahrzehnten wären sie undenkbar gewesen. Entkirchlichung, Globalisierung und Multikulturalisierung einerseits, die Sehnsucht nach Auszeiten und Entschleunigung andererseits – dies alles bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das Konzertleben. Während die Kirchenmusiker durchaus weiterhin Kirchenkonzerte und Orgelwochen abhalten und damit eine ehrwürdige Tradition pflegen, hat sich daneben längst eine Festivalszene etabliert, die fasziniert ist von religiösen oder allgemein spirituellen Themen, ohne doch kirchengebunden zu sein. Sie spricht damit erfolgreich die Bedürfnisse eines offenbar wachsenden «spirituellen Marktes» an. Vielleicht muss man sogar soweit gehen zu sagen: Die Zukunft geistlicher Musik im Konzert wird heute überwiegend von den nicht-kirchlichen Festivalmachern vorhergesehen und formuliert. Musik aller Religionen und Kulturen gehört mittlerweile zu der Sphäre geistlicher Musik und nahezu alle Klänge, die in irgendeiner Form «Versenkung» ermöglichen. Mehr und mehr wirken die Impulse der Festivals auch zurück in den Kirchenraum: Als im August 2016 während der Spielmesse «gamescom» der Kölner Dom unter dem Titel «SilentMOD» mit einer kunstnebelverstärkten Lichtinstallation und elektronischen Klängen bespielt wurde, da ergriff die neue Spiritualität, die sich nur noch lose an das Christentum andockt, von der Kirche Besitz. Ob diese Entwicklung anhält oder sich irgendwann umkehrt, ist vorerst nicht abzusehen.

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach <https://styriarte.com/psalm/ueber-psalm/>, abgerufen am 2.10.2017.
- 2 Programmbuch der Internationalen Orgelwoche Nürnberg 2016 – musica sacra, S.2.
- 3 Zitiert nach: http://www.romanischer-sommer.de/?page_id=13, abgerufen am 1.11.2016.
- 4 Zitiert nach <http://www.romanischer-sommer.de/>, abgerufen am 3.10.2017.
- 5 Newsletter des Podium Festivals vom 21.6.2015.
- 6 <https://www.facebook.com/events/303160396692255/> abgerufen am 1.11.2016.
- 7 Zitiert nach dem Newsletter des Podium Festivals Esslingen vom 20.6.2017.
- 8 <http://www.lux-aeterna-hamburg.de/de/ueber-lux-aeterna> abgerufen am 2.11.2016.
- 9 Vorwort von Clemens Matuschek, S. 7.

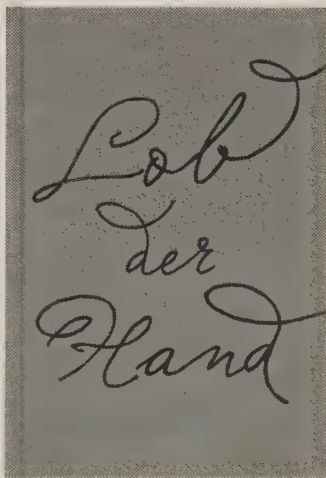
DIE WELT DER HÄNDE

Ein Lob von Henri Focillons *Lob der Hand*

Manche Bücher wirken im Verborgenen. Irgendwann tauchen sie, wie von unsichtbarer Hand gesteuert, wieder in der Öffentlichkeit auf. Und man kann nur loben, dass sie geschrieben wurden und dass mutige Verleger sie neu auflegen. Ein solches Buch, weit eher ein Büchlein, ein langer, meditativer Aufsatz, ist das *Lob der Hand* aus Feder und Hand des französischen Kunsthistorikers Henri Focillon (1881–1943). 1934 erschien es erstmals als Teil von Focillons *Vie des Formes*. Deutsch erblickte das *Lob der Hand* erstmals 1954 in der Übersetzung von Gritta Baerlocher in der Schweiz das Licht der Welt. Die Kölner Galerie «Der Spiegel» veröffentlichte das Buch 1962 in einer bibliophilen und reich illustrierten Ausgabe. Seitdem war dieses wunderbare Werk, wenn überhaupt, nur antiquarisch, aus zweiter Hand, zu erwerben. Und nun – schön in der Hand liegend – eine Neuauflage im Göttinger Steidl Verlag. Endlich! Denn Focillions Werk bleibt so zeitlos wie aktuell.

Das Buch hält das Versprechen, das der Titel in sich birgt. Es lobt die Hand. Mehr nicht, aber auch nicht weniger. Und dies nicht aus Verlegenheit oder unter dem Druck eines Zwanges, sondern in jener Haltung, die dem Lob angemessen ist: «wie man eine Freundespflicht erfüllt» (7). Und es fordert dazu auf, mitzuloben: «Seht, wie die Hände in Freiheit leben, ohne an

ihre Funktion zu denken, ohne sie mit einem Geheimnis zu belasten – seht, wie sie ruhen mit leicht gebogenen Fingern, als ob sie sich irgendeinem Traum überließen, oder betrachtet sie in der eleganten Lebhaftigkeit der reinen Gebärde, der unnötigen Gebärde: dann scheint es, als ob sie absichtslos die Vielfalt der Möglichkeiten in die Luft zeichnen, und dass sie sich, mit sich selbst spielend, auf irgendeine naheliegende wirksame Vermittlung vorbereiteten.» (10)



Wie selten denken wir über das nach, was uns so nahe wie nur wenig ist: unsere Hände. Nicht nur aufgrund ihrer Nähe und Vertrautheit ist dies erstaunlich. Es ist auch deshalb bemerkenswert, weil sich dort, wo die Hände wirklich betrachtet werden, die ganze Welt des Menschen eröffnet: sein tägliches Tun, sein Verhältnis zu sich selbst, die Beziehung zum anderen Menschen, zu den Tieren, den Pflanzen und zur unbelebten Natur und, ja, auch dies, zu jenem, aus dessen schöpferischer Hand alles entspringt und in dessen mächtiger Hand alles geborgen ist und seine Vollendung findet. Der Mensch, so betont Focillon, mache die Hand, und umgekehrt mache die Hand – eine rechte und eine linke – den Menschen (vgl. 12).

Wenn er in das Antlitz seiner Hände blickt, schaut Focillon in «Gesichter ohne Augen und ohne Stimme, die aber sehen und sprechen» (7). Mittels der Hände eignen Menschen sich Welt an, betasten, fühlen und berühren sie. Und mittels der Hände erzeugen Menschen Welt, schaffen, formen und gestalten sie. Kein Tier hat Hände; es bleibt, wie Focillon schreibt, «handlos». Dies ist ein Mangel und verweist auf den Riss, der zwischen Mensch und Tier verläuft: Die «Schöpfung einer konkreten, von der Natur sich unterscheidenden Welt», so Focillon, «ist die fürstliche Gabe des Menschengeschlechts.» (15f)

Das Handwerk ist daher zutiefst menschlich. Das Werkzeug ergänzt die Hände und erweitert ihre Möglichkeiten. Focillon spricht von einer «Freundschaft» zwischen Hand und Werkzeug, «die nicht mehr enden wird» (17). Die Technik der Hände findet für ihn ihre höchste Form in der Poetik der Hände, in der Kunst. Während der Künstler, wie Focillon in geistreichen Miniaturen zur Kunstgeschichte und im besonderen anhand der Werke von Rembrandt, Rodin, Gauguin und anderen zeigt, seine Hände in höchst komplexer Weise einsetzt, knüpft er dabei zugleich an die Erfahrungen des vorgeschichtlichen Menschen an: «Die Welt ist neu und frisch für ihn, er prüft sie; er genießt sie mit geschärfteren Sinnen als es die des Kulturmenschen sind, er hat sich das magische Gefühl des Unbekannten bewahrt und vor allem die Poetik und die Technik der Hand. Die empfängliche und erfinderische Kraft des Geistes mag noch so stark sein, ohne die Hilfe der Hand endet sie stets nur in einem inneren Tumult» (19). Mit den Händen stiften Menschen Sinn und Bedeutung. Die Kunst ist daher nicht einfach «die Sprache des Menschen, mit der er zu Gott redet, sondern die ewige Erneuerung der Schöpfung» (23).



Gibt es heute nicht eine Krise der Hände, des menschlichen Bezuges zu seinen Händen? Die industrielle Produktion ist an die Stelle des Handwerks getreten. Die menschliche Hand führt nicht mehr Werkzeuge, die ihr angepasst sind und

die ihre Möglichkeiten erweitern, sondern wird maschinell ersetzt. Immer seltener schreibt man noch mit der Hand. Endlose Serien von Fotografien ersetzen mit der Hand geschaffene Kunstwerke, die so selten wie besonders lebendig und menschlich sind. Ohnehin hat sich die Kunst radikal vom Handwerk emanzipiert, während Focillon im Künstler noch einen «hartnäckigen Überlebenden des Handwerks» (23) sehen konnte. Die komplexe Vielfalt handlicher Tätigkeit reduziert sich immer mehr darauf, dass Knöpfe und Tasten gedrückt oder Wischbewegungen auf einem Bildschirm ausgeführt werden.

Interessanterweise ist es heute gerade die Hirnforschung, die an die Bedeutung der Hände für die Entwicklung kognitiver Fähigkeiten erinnert. Focillon erfasst dies in aphoristischer Kürze: «Aber zwischen Geist und Hand sind die Beziehungen nicht so einfach wie die zwischen einem an Gehorsam gewöhnten Herrn und einem folgsamen Diener. Der Geist bildet die Hand, die Hand bildet den Geist.» (42) Ohne die Pflege der Hand – also ohne mit den Händen etwas zu tun und zu handeln – könnten wichtige Dimensionen des Menschseins verloren gehen. Kein Werk der Hände mehr, nur noch maschinelle Produkte. Keine Freiheit, kein Wissen, keine Menschlichkeit ohne das Wunder der Hand, ohne «ihre eigene Fähigkeit zur Tat und zur Wahrheit», die Focillon bei den Graveuren, Goldschmieden, Miniaturmalern und Lackmalern entdeckt, die sich aber, wo immer gehandelt wird, zeigt (40).

Es könnte daher an der Zeit sein, sich der Hände wieder zu erinnern: staunend, bewundernd und voller Achtung vor dem Wunder, dass wir Hände haben, um überhaupt etwas in den Händen halten zu können, um zu nehmen und zu geben, um zu streicheln und zu berühren, um zu grüßen und Abschied zu sagen oder um zu schaffen und zu behandeln. Ja, mit den Händen kann man auch verletzen und zerstören. Auch das Abgründige ist den Händen als Werkzeugen der Freiheit nicht fern. Aber zuallererst zeigt sich in ihnen die Freundlichkeit des Menschen, seine wohlwollende Tatkräftigkeit und Wahrheitsliebe, seine schöpferische Würde, für die unsere Hände mehr als nur ein Bild sind. Focillon nennt die Hand einen «fünfgestaltigen Gott» (29). Ein starkes Bild. Aber lässt sich an der Göttlichkeit der Hände zweifeln, solange man von den Händen Gottes – seiner Macht und Güte – noch ein fernes Echo vernimmt?

Holger Zaborowski

FRIEDRICH RÜCKERT

Herbsthauch

Herz, nun so alt und noch immer nicht klug,
Hoffst du von Tagen zu Tagen,
Was dir der blühende Frühling nicht trug,
Werde der Herbst dir noch tragen!

Läßt doch der spielende Wind nicht vom Strauch,
Immer zu schmeicheln, zu kosen.
Rosen entfaltet am Morgen sein Hauch,
Abends verstreut er die Rosen.

Läßt doch der spielende Wind nicht vom Strauch,
Bis er ihn völlig gelichtet.
Alles, o Herz, ist ein Wind und ein Hauch,
Was wir geliebt und gedichtet.

★ ★ ★

Niemand rezitiert das Gedicht schöner als meine Mutter. Ich kenne Rückerts Zeilen, seit ich acht Jahre alt war, denn damals lernte meine Mutter das Gedicht mal still, mal laut vor sich hin sprechend auswendig und trug es mir vor. In viele Texte, die man erst einmal nur hört und später dann liest, schleichen sich kleine Missverständnisse, Textlücken ein, die der Geist manchmal mit lustigem Unsinn füllt. In Rückerts *Herbsthauch* waren es die Bezüge von Zeile zu Zeile, die mir unklar waren. Nun aber steht er ja da, der Text. Und mit ihm

alle eingefangene Melancholia des Herbstes und Vergehens. Und dieser Wind, der als Hauch durch das Gedicht weht... er lässt partout nicht ab. Wird in seiner Doppelung an prominenter Stelle geradezu lästig. Und alles vom Herzen zusammengehalten und gesteuert. Gealtertes, doch immerjunges, störrisches, nicht lernendes Herz, es will nicht glauben, dass die Zeiten sich wandeln, verwehen, dass irgendwann keine Zeit mehr da ist. Die Rosen könnten etwas aufzeigen, denn mit dem ersten Hauch am Tage öffnet der Wind sie, um sie dann – wehrlos, so aufgefalt – am Abend abzulösen und zu verstreuen. Der Strauch hat auch seine Mühe. Der Wind lässt nicht von ihm, bis nicht alles Blätterwerk abgegeben. Irgendwie kommt der Herbsthauch wie ein Steuereintreiber, fordert die Zeugnisse des Sommers, um den Jahresabschluss tätigen zu können. Dem Herzen muss das erstmal erklärt werden! Zu träumerisch, zu sehnsüchtig hält es an allem fest. Frühling und Herbst werden genannt, der Sommer – was tat das Herz im Sommer? – wird der Erinnerung in Stille überlassen, eingerahmt nur von den beiden Wechselkräften des Jahres.

Friedrich Rückert, Philologe, Professor, Ehemann und Vater, trauernder vielfach verwaister Vater, schenkt wie kein Zweiter der Trauer über den Wandel der Zeiten Ausdruck, in dem er das Herz und mit ihm alles Empfinden ins Zentrum stellt. Er spricht es direkt an, wie eine Außerkörperlichkeit. Einen vertrauten Freund. Schön alliteriert wird es durch H-Wörter wie Hauch, Hoffst, Herbst in den Strophen immer wieder erinnert, denn der Dichter ist treu. Diese Welterklärung zum Schluss, die setzt meine Mutter bei ihrer Rezitation immer ein bisschen ab, sie hält inne, lächelt ihr schönes Lächeln, trauriges Lächeln, blickt etwas zur Seite – ein Blick, in dem alle Lebensjahre auf einmal aufscheinen in allen Farben des Spektrums – und sagt es Wort für Wort, wohl auch um es ihrem Herzen zu erklären: Alles, o Herz, ist ein Wind und ein Hauch, was wir geliebt und gedichtet. Alles Geschaffene vergeht, sei es Kopfgeburt oder Nachkommenschaft. Ich sehe und höre Mamas Trauer um mich darin schon vorweggenommen. So wusste ich mit acht Jahren, dass nicht nur die Meerschweinchen sterben würden, sondern auch meine Mutter, meine Gedichte und ich. Und das ist ein Kosmos, der menschliche, der allzumenschliche. Das ist all das, was unser Fühlen aber auch unser Geist – wenn sie's beide überhaupt umspannen können – zusammenzuhalten versuchen. Und siehe da: Meinem Herzen muss ich das auch immer wieder auf's Neue erklären. Es ist einfach unbelehrbar, dieses ins Leben verliebte Organ.

Nora Gomringer

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

GEORG BRAULIK OSB

Benediktinerabtei zu den Schotten, Freyung 6, A-1010 Wien (georg.braulik@univie.ac.at). GND: 115582606.

MATTHIAS BUSCHMEIER

Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld (mbuschmeier@uni-bielefeld.de). GND: 132525771.

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27, D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (hanna-barbara.gerl-falkovitz@mailbox.tu-dresden.de). GND: 11581812X.

NORA GOMRINGER

Concordiastr. 28, D-96049 Bamberg (info@nora-gomringer.de). GND: 123821762.

HARTMUT LANGE

Diogenes Verlag, Sprecherstrasse 8, CH-8032 Zürich. GND: 118726374.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

BETRAM STUBENRAUCH

Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München (Bertram.Stubenrauch@lmu.de). GND: 18703513X.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

ROBERT VÖRHOLT

Universität Luzern, Theologische Fakultät, Neues Testament, Frohburgstr. 3, Postfach 4466, CH-6002 Luzern (robert.vorholt@unilu.ch). GND: 1107993121.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3, D-56179 Vallendar (hzaborowski@pthv.de). GND: 124009832.

GOTTESFRIEDE UND WELTFRIEDE

Editorial

Friede ist kein Naturprodukt. Er muss von Menschen geschaffen, «gestiftet» werden. Auch die Bergpredigt spricht von den «Friedensmachern» (*pacifici*). Dabei spielt die Zweiheit von «innen» und «außen» eine wichtige Rolle. Im Inneren organisierter Gesellschaften entstehen seit Urzeiten immer wieder homogene Friedensräume, in denen Gewalt tabuisiert ist, die Selbsthilfe durch Gericht und Polizei ersetzt wird, während nach außen, gegenüber anderen politischen Gebilden, Gewaltübung als mögliche Option weiterbesteht, freilich durch Verträge und Abmachungen eingeschränkt werden kann. So ist die Situation bis heute zweigeteilt: der *innerstaatliche* Friede (Landfriede) bildet in den meisten Ländern der Welt ein Fundament des Rechts und ist – zwar oft mühsam – gesichert. Der *zwischenstaatliche* Friede dagegen – der Weltfriede – ist nach wie vor ein brüchiges Postulat, auch nach der Ächtung des Krieges durch den Briand-Kellogg-Pakt (1928) und nach den auf diesen Pakt gestützten Nürnberger Prozessen (1945–49).

In der christlichen (oder doch von christlichen Anstößen geformten) Welt des Mittelalters entstand, von Südfrankreich kommend, im späten 10. und im 11. Jahrhundert die Bewegung des Gottes-Friedens. Der Ausübung «rechter Gewalt» durch autogene Gewaltträger wurde durch Vermittlung der Kirche eine zeitliche und räumliche Grenze gesetzt. Gewisse Personen (Geistliche, Kaufleute, Bauern), Orte und Sachen (Kirchen, Kirchhöfe, Ackergeräte) wurden unter den Schutz des Gottesfriedens gestellt. Darüber hinaus wurden in der *Treuga Dei*, der Waffenruhe Gottes, Gewalttaten und Fehdehandlungen zu bestimmten Tagen und Zeiten verboten. Der Gottesfriede wurde beschworen, seine Verletzung mit kirchlichen und weltlichen Strafen bedroht. An diese Bewegung knüpfte die von den weltlichen Autoritäten ausgehende Landfriedensbewegung nach Form und Inhalt an – jene Bewegung, die im Lauf der Zeit die autogenen Herrschaftsgewalten in ganz Europa entmachtete, die Ausübung «rechter Gewalt» beim Staat monopolisierte und damit den – uns heute ganz selbstverständlichen – innerstaatlichen Friedensraum schuf.

Der positiven Bilanz im innerstaatlichen Bereich steht ein Defizit im zwischenstaatlichen Bereich gegenüber. Bis heute erreichen die friedenssichernden und -regelnden Abmachungen *zwischen* den Staaten bei weitem nicht die Dichte und Stabilität der Friedensordnung des Einzelstaats nach innen. Um den Krieg zwischen den Staaten endgültig abzuschaffen, fehlte und fehlt es an zwei entscheidenden Voraussetzungen. Einmal am Vorhandensein wirk-samer Sanktionen gegenüber dem Friedensbrecher (auch der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag reicht dazu nicht hin, die größten Staaten der Erde, China, Indien, USA, Russland, gehören ihm nicht an). Sodann fehlen gemeinsame Ordnungsvorstellungen der Internationalen Politik, gemeinsame Prinzipien eines Weltrechts, es fehlt vor allem ein zivilisatorisches Bewusstsein, das den Krieg als ebenso obsolet erscheinen lässt wie früher die Sklaverei oder die Fehde. Dass dies alles fehlt, ist wohl der eigentliche Grund für das Versagen der Gegenwart bei der Schaffung einer dauerhaften Friedensordnung.

Was bleibt für die Christen? Zuerst und vor allem das Bekenntnis, dass sie in Dingen des Friedens nicht klüger sind als ihre nichtchristlichen Zeitgenossen; dass sie sich, genau wie sie, um eine redliche Analyse der Gegenwart bemühen müssen; dass sie die wirkliche Geschichte annehmen müssen und sich nicht voreilig in Wunschbilder, in ein Utopia des Gedankens, flüchten dürfen.



Dieses Heft beschäftigt sich mit dem Frieden, seinen Chancen und seinen Gefährdungen in der Gegenwart. *Thomas Söding* analysiert die Seligpreisung der Friedensstifter in der Bergpredigt und macht den eschatologischen Ansatz deutlich: Ein Friede, der jeden Krieg beendet, kann nur von Gott kommen. Das treibt Christen jedoch nicht in die Resignation, sondern lässt sie den Frieden selbst in ausweglos erscheinenden Situationen, ja sogar mitten im Krieg selbst, suchen; jeder Einsatz für den Frieden, auch der kleinste, ist wichtig. Dabei geht es nicht nur um den Friedensschluss mit dem äußeren Gegner, sondern auch um den Frieden im Inneren, im eigenen Herzen. *Johannes Brachtendorf* arbeitet heraus, was Friede bei Augustinus, dem ersten und bis heute meistzitierten christlichen Friedensdenker, bedeutet; er stellt der augustinischen Friedenslehre die komplementäre Lehre vom «gerechten Krieg» gegenüber und widmet sich der bis heute aktuellen Frage, ob Christen Soldaten sein und in einem gerechten Krieg kämpfen dürfen. *Jörg Fisch* erinnert daran, dass die heute dominierende Frage nach der Schuld am Krieg und der entsprechenden Sühne und Strafe historisch noch sehr jung ist. Denn bis zum Ersten Weltkrieg stand beim Friedensschluss nicht das *Erinnern*, sondern im Gegenteil das *Vergessen* im Vordergrund. Das *Pactum oblivionis*, die «Verpflich-

tung zum Vergessen», galt als wichtige Voraussetzung für einen dauerhaften Friedensschluss. Erst die Maßlosigkeit der Verbrechen in den beiden Weltkriegen führte zu einem Paradigmenwechsel: Jetzt trat das Erinnern, traten Schuld und Sühne in den Vordergrund – was freilich auch zu der paradoxen Situation führen konnte, dass der Friedensvertrag zur Fortsetzung des Krieges wurde (Versailles). Hatten Päpste als Friedensvermittler in modernen Kriegen, Weltkriegen, eine Chance? *Jörg Ernesti* geht dieser Frage am Beispiel Benedikts XV. nach, der bei seiner Friedensinitiative 1917 das ganze moralische Gewicht des Papsttums in die Waagschale warf. Die Initiative des Papstes schlug zwar fehl – alle Kriegführenden nahmen es dem Papst übel, dass er den Krieg ein «sinnloses Schlachten» (*trucidatio*) genannt hatte. Doch das Erbe Benedikts XV. wirkt im Papsttum des 20. und 21. Jahrhunderts bis zu Paul VI. und den von ihm begründeten Weltfriedenstagen und bis zu Papst Franziskus und seiner Friedensvermittlung zwischen den USA und Kuba weiter, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und in unterschiedlichen Formen. *Hans Maier* wirft einen Blick auf die Veränderungen von Krieg und Frieden heute, auf die Tatsache, dass an vielen Stellen die Grenzen zwischen beiden in hybriden Formen eines Halbkriegs und Halbfriedens verschwimmen und dass es heute kaum mehr Kriegserklärungen, aber auch keine Friedensschlüsse mehr gibt. *Michael Gassmann* analysiert die Vertonung des *Dona nobis pacem* in der *Missa solennis*. Die ungewöhnliche Dramaturgie Beethovens ruft eine besondere Nähe von Krieg und Frieden hervor.

Hans Maier

FRIEDEN STIFTEN

Die Seligpreisung Jesu (Mt 5, 9)

Die Seligpreisungen der Bergpredigt sind ein Selbstportrait Jesu; er drückt ihnen seinen Stempel auf; er verifiziert sie durch sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung. So hat der Evangelist Matthäus seinen Jesus gesehen, der mit den Seligpreisungen die Bergpredigt beginnen lässt, seine erste große Rede (Mt 5,3–12).

Als Wort Jesu sind die Seligpreisungen ein Wegweiser für die Jünger in der Nachfolge; sie sind ein Zeichen der Hoffnung mitten in einer Welt des Todes; sie sind eine Ermutigung, neu zu leben, weil Gott das Leben erneuert. Die letzten Seligpreisungen sprechen von der Verfolgung um der Gerechtigkeit (Mt 5,10) und um des Glaubens willen (Mt 5,11f; vgl. Lk 6,22f). Sie spiegeln die Herausforderung Jesu und der ersten Christusgläubigen, auf Gewalt nicht mit Vergeltung, sondern mit Versöhnung zu antworten. Sie nehmen darin auf, was von Anfang an die Seligpreisungen kennzeichnet: eine spirituelle Armut, die nicht ohnmächtig macht, sondern Kraft gibt, weil sie in der Nachfolge Jesu auf Gott setzt.

Augustinus hat in seiner Auslegung der Bergpredigt¹ erkannt, dass die erste und die achte Seligpreisung genau dieselbe Hoffnung auf die Herrschaft Gottes, das Himmelreich, machen, die durch die Urverkündigung Jesu angezeigt wird (Mt 4,17). Er hat aus dieser Beobachtung abgeleitet, dass die Seligpreisungen des Matthäusevangeliums einen zugleich inneren und äußeren Weg der Jüngerschaft vorzeichnen, der nie an ein Ende kommt, sondern immer von neuem beginnt, solange die Zeit währt: «Sieben sind es also, die zur Vollkommenheit führen. Denn die achte klärt und erhellt, was vollkommen ist, wie auch die anderen über diese Stufen zur Vollkommenheit geführt werden, gleich als ob sie am Anfang wieder begönne». Deshalb sind die Seligpreisungen nicht ein für alle Mal abgetan, sondern immer neu am Werk, das Wort Gottes zum Wort des Lebens zu machen.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Ein Friedenslied

Bei Matthäus lesen sich die Seligpreisungen² wie ein Psalm. In der kürzeren Parallele bei Lukas (Lk 6,20f) ertönt die Fanfare eines kernigen Dreiklangs, der Armut, Hunger und Tränen kontrafaktisch seligpreist; bevor drei harsche Weheworte gegen die Reichen, die Satten und die grinsenden Lacher geschleudert werden (Lk 6,23f), gefolgt von einem Gerichtswort gegen jene, die bei den Menschen hoch angesehen, vor Gott aber tief gefallen sind (Lk 6,25).

Die Satzmelodie bei Matthäus ist harmonischer. Achtmal und ein weiteres Mal heißt es: «Selig». Selig ist, wer überglücklich ist. «Glückselig» trifft es gut. Die Seligkeit ist ein himmlisches Glück, das schon auf Erden genossen wird. Sie ist ein Segen, wie die englische Übersetzung deutlich macht: nicht «happy», sondern «blessed». Die Seligpreisungen erklären sich im Horizont einer Gotteserfahrung, die nicht den Neid der Götter zu fürchten braucht, sondern auf Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ohne Ende zu setzen vermag, für die Jesus mit seinem Leben eintritt (Mt 3,17).

Das Segenslied der Seligpreisungen ist Gotteslob pur. Deshalb ist es auch Anerkennung und Ermutigung – gerade für diejenigen, die Gott vergessen zu haben scheint und die womöglich ihrerseits Gott vergessen haben. Die Seligpreisungen sprechen nicht immer neue, sondern immer die gleichen Menschen unter immer neuen Aspekten an: Die «arm sind vor Gott», haben ein reines Herz; sie haben die Fähigkeit, zu trauern; sie hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, um derentwillen sie verfolgt werden. So sind auch die Verheißungen, die Zeile für Zeile das «Selig» begründen, nicht immer neue, sondern immer die gleichen: Im «Reich der Himmel» werden die Tränen abgewischt; niemand braucht mehr zu hungern und zu dürsten; niemand wird zu Unrecht enteignet; alle werden Gott schauen und sich als Kinder Gottes erkennen.

Die meisten der Seligpreisungen fassen leidende Menschen ins Auge – weil sie des Zuspruchs am dringendsten bedürfen. Aber die Seligpreisung der Friedensstifter nennt Aktivposten der Nachfolge: diejenigen, die Kriege beenden und Versöhnung bewirken. In derselben Richtung sind auch die Barmherzigen aktiv (Mt 5,7) – zugunsten derer, die, erbarmungswürdig, auf ihre Hilfe angewiesen sind. Die innere Haltung der Friedensstifter wird besonders klar in der Seligpreisung derer angezeigt, die – je nach Übersetzung – als die «Sanftmütigen» (Luther), die Milden (Vulgata: *mites*) oder die Gütigen angesprochen werden (Mt 5,5). Jesus selbst legt diese Sanftmut, diese Milde und Güte an den Tag: als derjenige, der seinen Schülern ein leichtes Joch auflegt, um sie zu Gott zu führen (Mt 11,29), und als messianischer Friedenskönig in Jerusalem einzieht, wo er mit Worten des Propheten Sacharja begrüßt wird (Mt 21,5 – Sach 9,9).³

Hörte und läse man nur die anderen Seligpreisungen, könnte man auf die Idee kommen, es werde Schwäche prämiert, wie Friedrich Nietzsche das Evangelium karikiert hat.⁴ Es bestände dann Grund, in der Bergpredigt das «Eiapoepia vom Himmel» angestimmt zu finden, mit dem man nach Heinrich Heine «einlullt, wenn es greint, das Volk, den großen Lummel»⁵. Aber die Seligpreisung derer, die Frieden stiften, entkräftet diesen Verdacht. Sie zeigt paradigmatisch, in welcher Richtung die Welt sich zu verändern beginnt, wenn das Wort Jesu den Takt angibt.

Ein Hoffnungswort

Die Seligpreisungen bei Matthäus⁶ stellen in der Bergpredigt das, was Gott für die Menschen tut, vor das, was die Menschen für Gott, für ihre Nächsten und für sich selbst tun sollen. Aber sie zeigen zugleich auch, dass Gott an den Menschen und für sie nicht ohne sie, sondern mit ihnen, in ihnen und durch sie handelt. Wie in vielen Psalmen Israels gehen Seligpreisungen deshalb auch bei Matthäus mit ethischen Einladungen und Anleitungen einher (vgl. Ps 1; 2, 12; 32, 1f; Tob 13, 14f). Die Frömmigkeit der Armen setzt Maßstäbe.⁷ Wie das Evangelium zeigt, steht Gottes Barmherzigkeit nicht unter der Bedingung menschlichen Wohlverhaltens; aber die Gerechtigkeit verlangt, dass die lebensverändernde Kraft der Umkehr und des Glaubens in der Heilsverkündigung selbst zum Ausdruck kommt. Für Jesus ist dies eindeutig – weil er selbst lebt, was er sagt, und sagt, was er will.

Weil es diese Entsprechung gibt, wissen sich diejenigen, die alles der Barmherzigkeit Gottes verdanken, gehalten, ihrerseits barmherzig zu sein (Mt 5, 7) – anders als der unbarmherzige Knecht, der eine astronomisch hohe Summe erlassen bekommen hat, aber seinerseits nicht willens ist, seinem Schuldner eine vergleichsweise geringe Summe zu stunden (Mt 18, 23–35).⁸ Die Barmherzigen, die bei Jesus in die Schule gehen, wissen auch, dass sie in all ihrer Großzügigkeit immer nur auf Gottes Barmherzigkeit hoffen müssen, weil sie nicht vollkommen sind, selbst wenn sie anderen helfen können, und weil Gott mit den Menschen immer noch mehr vor hat, als die zu träumen wagen.⁹

Nach derselben Logik läuft die Seligpreisung der Friedensstifter. Das griechische Wort ist selten. Es setzt sich im griechischen Urtext aus zwei Teilen zusammen: «Frieden» (*eirene*) und «machen» (*poieo*). Im Kolosserhymnus wird Jesus Christus als ein solcher *peacemaker* vorgestellt, der durch die Hingabe seines Lebens Himmel und Erde, Gott und Menschen ein für alle Mal versöhnt (Kol 1, 20). Auch wenn dieser Sinn nicht in die Bergpredigt eingetragen werden darf, zeigt die Parallele die kreative Kraft der Friedensstifter an. Nach

der Septuagintaversion der Proverbien stiftet Frieden, wer Klartext redet und dadurch die Wahrheit ans Licht bringt (Spr 10,10). Näher noch liegt die Verheißung Gottes nach Jesaja, dass die Zukunft denen gehört, die Frieden mit ihm schließen (Jes 27,5).¹⁰ Doch die Perspektive der Seligpreisung ist eine andere: Der Friede muss nicht mit Gott, sondern mit Menschen geschlossen werden – und die Jünger Jesu sollen mit solchen Aktionen vorangehen; denn Gott ist ein «Gott des Friedens» (Röm 15,33; 1 Kor 14,33; Phil 4,9; 1 Thess 5,23; Hebr 13,20). Nicht er führt Krieg gegen die Menschen – die Menschen führen Krieg gegen ihn und gegen einander, auch gegen sich selbst. Die Verwundungen sind so tief, dass sie nicht mit menschlicher Medizin geheilt werden können; spätestens an der Grenze des Todes, mag sie auch noch so weit verschoben werden, endet die ärztliche Kunst. Gott aber beendet alle Kriege – nicht um einen faulen Frieden zu erzwingen, sondern um vollendeten Frieden zu schaffen, der zugleich vollendete Gerechtigkeit ist (Röm 14,16).

«Frieden» hat in der Seligpreisung denselben großen Sinn wie in allen charakteristischen Verheißungen und Weisungen des Alten wie des Neuen Testaments.¹¹ Das hebräische *shalom* fängt diesen Sinn ebenso ein wie das griechische *eirene*. Das Matthäusevangelium nimmt diesen Faden auf: Die Jünger sollen als Missionare der Gottesherrschaft den «Frieden» wünschen (Mt 10,13). Sie verkünden die Nähe der Herrschaft Gottes (Mt 10,7) – in Wort und Tat (Mt 10,8), wie Jesus. Von ihm erhalten sie den Auftrag, aber auch die Vollmacht und das Recht, sowohl Taten sprechen als auch Worte wirken zu lassen. Sie sollen Kranke heilen, Tote auferwecken, Aussätzige reinigen und Dämonen austreiben. Patrick Roth hat in *Johnny shines*, dem Mittelteil seiner *Christus-Trilogie*, diese Mission literarisch ernstgenommen – und gezeigt, wie jede einzelne solcher Taten dem Frieden dient, auch wenn sie die Täter als Störenfriede erscheinen lassen.¹²

Freilich stellt Jesus klar, dass er keine Friedhofsruhe meint, sondern die Fülle des neuen Lebens, die sich einstellt, wenn die Krankheit geheilt, die Schuld gebüßt und der Tod besiegt worden sind. In der ihm eigenen provokatorischen Kraft erklärt er: «Denkt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (Mt 10,34). Diese Kritik zu üben, wird auch die Aufgabe der Jünger sein; auch sie müssen zwischen Gott und Götze, gerecht und ungerecht, Glaube und Aberglaube scharf unterscheiden. Alles andere würde den Frieden, wie vielfach geschehen, zu einer Ideologie machen, die unter der Maske des Guten das Böse wachsen lässt.¹³ Der Kontext der Aussendungsrede, zu der das Schwertwort Jesu gehört, beschreibt zahlreiche Situationen, in denen diese Kritik gewaltsame Abwehrreaktionen auslöst, in der Öffentlichkeit wie in den Familien (Mt 10,18.21f). Politik und Religion reagieren feindlich, weil Jesus

die in der alten Welt gängige Symbiose von Politik und Religion auflöst; die Familien, die in der antiken Gesellschaft traditionell über alles, auch die Religion, bestimmen¹⁴, werden aggressiv, weil Jesus in seinem Plädoyer für den Glauben die natürlichen Bindungen radikal relativiert und im Zeichen seiner Freiheit neu konstituiert.

Die Seligpreisungen gaukeln keine heile Welt vor. Sie öffnen die Augen für die Härten des Lebens – aber mehr noch für die Spuren Gottes in aller erlittenen Unbill. Jesus macht Hoffnung, dass diese Spuren nicht im Sande verlaufen. Er selbst bahnt den Weg, sie zu finden. Weil Jesus zeit seines Lebens auf dem Weg zu den Armen und Hungernden ist, den Kriegsopfern, den Verfolgten, gibt er dem «Selig» sein eigenes Gesicht. Er verkündet und verkörpert die Nähe der Himmelsherrschaft. Die Dimensionen des Vaterunsers «...wie im Himmel, so auf Erden» (Mt 6, 10) sind auch die Dimensionen der Seligpreisungen. Sie blicken nach oben, zu Gott, damit sich unten, auf Erden, die Welt ändert; sie blicken nach vorne, in die Zukunft, damit sich jetzt, in der Gegenwart, die Zeit für die Ewigkeit öffnet. Damit unterscheiden sie sich grundlegend von allen Friedensversprechungen politischer Heilsbringer in der Antike wie in der Gegenwart.¹⁵

Ein Handlungsimpuls

Die Seligpreisungen sind bei Matthäus kein Tugendsspiegel; aber sie vergegenwärtigen Gottes Heilswillen so, dass er auch das Sinnen und Trachten, das Denken, Beten und Handeln der Jünger prägt. Insofern sind die Verheißungen auch Impulse, die eigene Lebenssituation vor Gott anzuschauen und zu verändern. Die Seligpreisung der Friedensstifter gibt den Ton an. Jesus leitet und treibt seine Jünger an, Friedensapostel im wahrsten Sinn des Wortes zu werden.

Das griechische Wort *eirenepoios* ist ein Adjektiv; es charakterisiert die Seliggepriesenen. Jesus hat also nach der Bergpredigt nicht nur einzelne Taten im Blick, auf denen Segen liegt, weil sie dem Frieden dienen, sondern die Menschen selbst, die Frieden schaffen. Diese Blickrichtung ist die aller Seligpreisungen. Jesus geht es um die Menschen selbst – und deshalb geht es ihm um ihr Ethos. Wer Frieden stiftet und deshalb seliggepriesen wird, tut es also, dem Wort Jesu gemäß, von ganzem Herzen und mit ganzer Kraft, auch mit vollem Verstand. Indem sie Frieden stiften, bringen die Jünger zum Ausdruck, dass sie selbst vom Frieden Gottes erfüllt sind und ihn verbreiten wollen.

Wie dies geschieht, können sie an Jesus sehen. Der Bergpredigt folgt eine ganze Serie von guten Werken Jesu, die als staunenerregende «Wunder» im Gedächtnis bleiben, aber in erster Linie der Barmherzigkeit und Gerechtig-

keit Gottes Geltung verschaffen: Er reinigt einen Aussätzigen und integriert ihn damit wieder in die Gemeinschaft des Gottesvolkes (Mt 8,1–4). Er heilt den Knecht eines römischen Hauptmanns und schlägt dadurch eine Brücke zwischen Juden und Heiden: kraft des Glaubens (Mt 8,5–13). Er befreit die Schwiegermutter des Petrus von einem Fieber und stellt so den Familienfrieden wieder her (Mt 8,14f). Er heilt Besessene und Kranke, die er von ihrem Leiden befreit (Mt 8,16f). Er verjagt Dämonen aus dem besessenen Gadarener und gibt ihn so wieder dem Leben zurück (Mt 8,28–34). Er stellt den Gelähmten wieder auf seine eigenen Beine und vergibt ihm seine Sünden (Mt 9,1–8). Er weckt die Tochter eines Synagogenvorstehers von den Toten auf und heilt eine Frau von der Unreinheit des Blutflusses (Mt 9,18–26). Er lässt zwei Blinde wieder sehen (Mt 9,27–31) und einen Stummen wieder reden (Mt 9,32ff). Keine dieser Machttaten ist eine Blaupause für seine Jünger; aber jede kann ihnen zeigen, wie Jesus Frieden stiftet. Ihnen selbst sind, kleingläubig, wie sie sind, nicht dieselben Kräfte wie Jesus gegeben. Aber die Bedeutung der Krankenpflege und der empathischen Therapie, der Entdämonisierung der Welt und der Vergebung der Sünden sind in der Praxis Jesu grundgelegt, so dass sie von der Kirche nur wahrgenommen zu werden brauchen und umgesetzt werden müssen. Wie das geschehen kann, gibt die Bergpredigt vor. Sie greift die Seligpreisungen auf, indem sie die Jünger mit dem «Salz der Erde» und dem «Licht der Welt» vergleicht, mit der «Stadt auf dem Berge», die nicht verborgen bleiben kann, so dass die Jünger die guten Werke, die sie tun, wie viele sie tun, so erleuchten, dass diejenigen, die sie sehen, Gott zu loben beginnen (Mt 5,13–16).¹⁶

Ein Versöhnungswerk

Die Seligpreisungen bilden den Auftakt der Bergpredigt; sie enthalten *in nuce* die ganze Rede, werden aber in den folgenden Worten ausgeführt und erläutert. Dort kommt der Anspruch, der den Seligpreisungen innewohnt, zum Ausdruck, zuerst in einer grundsätzlichen Klarstellung zur Erfüllung des Gesetzes (Mt 5,17–20), dann in den sog. Antithesen (Mt 5,21–48) und in der Katechese über drei Werke der Barmherzigkeit (Mt 6,1–18), bevor Fragen des Alltags besprochen werden (Mt 6,18 – 7,12).

Die Antithesen (Mt 5,21–48)¹⁷ zeigen, locker am Dekalog orientiert, wie es möglich wird, in den elementaren Lebensverhältnissen Frieden zu stiften, indem Barmherzigkeit und Güte walten. Die erste Antithese (Mt 5,21–26) legt es nahe, die Versöhnung mit einem Bruder zu suchen, bevor ein Opfer dargebracht wird; charakteristisch ist die Wendung: «...und du dich erinnerst,

dass dein Bruder etwas gegen dich hat, ...» (Mt 5,23). Ob der Groll oder gar der Hass begründet ist oder nicht, ob der Bruder schuldig oder unschuldig ist, macht keinen entscheidenden Unterschied: Es gilt, den ersten Schritt zur Versöhnung zu gehen (Mt 5,24).

Die zweite und dritte Antithese befassen sich mit den intimsten und fragilsten, aber auch den wichtigsten und stärksten Nahbeziehungen: mit ehelicher Treue und ehelicher Gemeinschaft zwischen Mann und Frau (Mt 5,27–32). Dass Ehebruch massiven Unfrieden stiftet, der auch durch eine Ehescheidung im Regelfall nicht befriedet werden kann, leuchtet unmittelbar aus der Erfahrung ein; dass Jesus darauf achtet, dass der Ehebruch schon im Herzen beginnt, längst bevor es zur Tat selbst kommt, zeigt, wie weit im Vorfeld die Kriegsprävention beginnt und wie tief die eheliche Gemeinschaft – wenn auch unter patriarchalischen Verhältnissen – gedacht ist, durchaus ungewöhnlich für die Zeit der Antike, wenngleich nicht ohne Analogien in glücklichen Ehen, die Griechen¹⁸ und Römer¹⁹ wie Juden²⁰ feiern können. Das Verbot der Ehescheidung «außer bei Unzucht» wahrt genau die Balance: Es gibt eheliche Zerrüttung bei massivem sexuellen Fehlverhalten, die einen Ehekrieg auf Dauer stellen würden und deshalb durch eine Ehescheidung, wenn nicht versöhnt, so doch in ihrer zerstörerischen Kraft eingedämmt werden können. Das Ehescheidungsverbot selbst aber stabilisiert nicht nur die Paarbeziehungen, die in der Antike üblicherweise Teil eines größeren sozialen Organismus gewesen sind, des «Hauses», sondern gibt auch einen starken Impuls für die Zivilisierung des Lebens durch die Liebe.

Die vierte Antithese (Mt 5,33–37) behandelt das in der biblischen wie der paganen Weisheitsliteratur stark betonte Thema der Sprache: Jedes Wort soll der Wahrheit dienen. Wie schon in der ersten Antithese (Mt 5,22) ist damit einerseits ausgeschlossen, Zwietracht durch Verleumdung zu säen und Unrecht durch Meineid zu decken. Andererseits wird deutlich, wie sehr die Beziehungen durch eine klare, empathische, wahrheitsgetreue Sprache gefördert wird, die nichts schönredet, aber auch nichts zerstört, was Leben in sich hat.

Die fünfte und sechste Antithese schließlich, die Gewaltverzicht und Feindesliebe verbinden (Mt 5,38–48)²¹, sind die denkbar engsten Verbindungen mit der Seligpreisung der Friedensstifter. Einerseits sind auch sie nicht reine Forderungen, sondern wie die Seligpreisung (Mt 5,9) mit der Verheißung der Gottessohnschaft verknüpft (Mt 5,45). Andererseits zeigt die Seligpreisung, dass Gewaltverzicht keineswegs reine Passivität, sondern höchste Aktivität bedeutet und dass Feindesliebe Konflikte nicht etwa hingehen lässt, sondern löst. Die drastischen Beispiele persönlicher Schmach, wirtschaftlicher Ausplünderung und militärischer Unterdrückung, die Jesus der fünften Antithese zufolge wählt (Mt 5,39ff), stehen für massive Friedensverletzungen; sie werden nicht

dadurch gelöst, dass in gleicher Weise Krieg geführt wird, wie er erlitten wird; vielmehr sollen die Jünger durch ihr Verhalten die Aggressivität, die ihnen entgegenschlägt, unterlaufen und dadurch den Kreislauf der Gewalt durchbrechen – um den Feind eines Besseren zu belehren. Mit einem Pazifismus, der sich nicht wehren kann oder will, hat das, was Jesus fordert, nichts zu tun; aber sehr viel mit einem Pazifismus, der, um Frieden zu schaffen, lieber Unrecht leidet, als Unrecht zu tun.

Jesus sagt provokativ, wie weit man in extremen Situationen zu gehen bereit sein muss, um auch in alltäglichen Herausforderungen den Frieden dadurch zu fördern, dass Gewalt ausgebremsst wird. Das wird noch klarer, wenn der Zusammenhang mit der Feindesliebe gesehen wird. Die erste Konkretisierung nach Matthäus ist die Fürbitte für die Verfolger (Mt 5,44): ein Friedensgebet *par excellence*, weil nicht um die Vernichtung der Feinde, auch nicht nur um den Schutz vor ihnen, sondern für sie: für ihre Besserung, ihre Umkehr, ihre Liebe gebetet wird – zu ihrem Besten, das Gott am besten kennt. Die Begründung für die Kreativität der Feindesliebe, die den Hass auf die Sünder und Frevler überwindet, ist das Handeln Gottes selbst: der als Schöpfer nicht nur den Guten und Gerechten, sondern auch den Bösen und Ungerechten die Sonne scheinen und den Regen fallen lässt, so dass sie leben können – nicht weil er es nicht anders könnte, sondern weil er es nicht anders will, der er in seiner Liebe denen, die sich vom Leben abschneiden, immer noch einmal Zukunft schenkt.

Auch im folgenden Redeabschnitt über die Werke der Liebe wird die Friedensoption greifbar. Jesus spricht Matthäus zufolge die Almosen, das Beten und das Fasten an (Mt 6,1–18). Durchweg steht die Versuchung der Heuchelei vor Augen. Sie vergiftet nicht nur die Gottesbeziehung; sie sät auch Zwietracht, weil sie moralische Güte und religiöse Inbrunst zur Schau stellt, indem sie andere Menschen benutzt, um vor ihnen und durch sie groß dazustehen. Almosen ersetzen keine Sozialgesetzgebung, mildern aber Ungerechtigkeit und sollen um ihrer selbst willen, also im Interesse der Bedürftigen getan werden. Das Beten darf nicht auf die Erfüllung der eigenen Interessen gerichtet, sondern muss am Willen Gottes orientiert sein. Das Fasten ist ein Verzicht, aus dem die Solidarität mit den Leidenden, Hungernden und Trauernden spricht.

Ein Aufbruchssignal

Die Bergpredigt steht bei Matthäus am Anfang des Wirkens Jesu. Sie ist das Signal eines Aufbruchs, der Jesus zuerst «zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel» (Mt 15,24) führt, bevor nachösterlich alle Völker sein Evangelium hören sollen (Mt 28,16–20).

In Galiläa, auf dem Berg, hat Matthäus diese Dynamik angelegt. Jesus redet, weil er die vielen Menschen sieht, die aus ganz Israel, aber auch von weit her zu ihm gekommen sind (Mt 4,23ff). Er redet zu seinen Jüngern (Mt 5,1f) – aber so, dass die Menschen am Fuß des Berges hören können, was er den Seinen sagt (Mt 7,28f). Dadurch geraten sie ins Staunen und können selbst entscheiden, ob sie näher an Jesus heran- und in seine Schule eintreten oder ob sie lieber abwarten oder gar sich abwenden wollen.

Durch diese Art der Kommunikation wird die Friedensbotschaft Jesu verifiziert. Er setzt sie nicht mit Gewalt durch, was absurd wäre, sondern setzt auf die menschlichen Wege der Kommunikation, auf das Zeugnis in Wort und Tat, auf die Ausstrahlung und Anziehungskraft des Evangeliums.

Die Seligpreisung der Friedensstifter passt genau in diese typische Verkündigungssituation, die ein Verstehen ermöglichen soll. «Frieden» ist ein Sehnsuchtswort der Menschheit, die sich oft Illusionen macht; «Frieden» ist ein Versprechen der Religionen, das allzu oft gebrochen wird. Jesus hat eine entschiedene Option für den Frieden Gottes, reklamiert den Frieden aber nicht für sich allein, sondern lenkt den Blick auf alle, die ihn stiften. Diese Blickrichtung wird von ihm selbst ermöglicht, weil er, wie Matthäus ihn sieht, nicht nur im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes spricht und deshalb alles, was Menschen anfangen, zu einem guten Ende führen kann.

In erster Linie hat Jesus die Jünger vor Augen, wenn er die Friedensstifter seligpreist. Sie sollen seine Boten auf dem Weg des Friedens sein (vgl. Mt 10,12). Der Auftrag wird sie an ihre Grenzen – und durch den Tod hindurch zu einem neuen Leben führen, auch schon auf Erden (vgl. Mt 16,25). Durch sie kann sich die Friedensbotschaft Jesu verbreiten, von Generation zu Generation (vgl. Mt 28,16–20). Sie können durch ihr Verhalten das Evangelium diskreditieren – und sind dann auf andere angewiesen, die sie zur Umkehr bewegen oder an ihre Stelle treten.

Jesus identifiziert nach der Bergpredigt die Friedensstifter aber nicht exklusiv mit den Jüngern. Einerseits stellt er ihnen selbst jene Menschen vor Augen, die im Dienst am Frieden stehen, ohne dass sie zur Jüngerschaft gehören. Es sind viele von denen, die am Ende ganz erstaunt fragen werden, wo und wie sie denn dem Menschensohn in seiner Not geholfen haben, und dann die Antwort erhalten, dass sie es in jedem Menschen getan haben, der ihr Erbarmen erfahren hat (Mt 25,31–46). Andererseits hören alle, die beim Berg zusammengeströmt sind, die Seligpreisung – damit sie sich fragen, ob sie sich nicht ihrerseits aufmachen wollen, dort, wo sie leben, Frieden zu stiften. Sie folgen dann der Weisung Jesu, auch wenn sie nicht seine Nachfolger werden.

Gegenwärtig bekommt der Verdacht immer neue Nahrung, Religionen seien gefährlich, weil sie mit unerbittlichem Hass alle verfolgen müssten, die

anders glauben, anderes denken, anders beten, als es die eigene Überzeugung, der eigene Ritus, die eigene Praxis vorschreiben. Dieser Verdacht ist zwar selbst alles andere als unschuldig, weil er die Zerstörungswut von antireligiösen Diktaturen relativiert.²² Aber er kann nur durch religiös inspirierte Friedensaktionen ausgeräumt werden. Die Seligpreisungen der Bergpredigt machen es vor.

Wenn sie als Wort Jesu verstanden werden, im Kontext seines Lebens und Sterbens, zeigen sie ihre vollen Dimensionen. Jesus könnte sie nicht ehrlichen Herzens verkünden, glaubte er nicht an die Auferstehung von den Toten und die befreiende Wirkung dieses Glaubens in der Gegenwart. Deshalb ist der Auferstehungsglaube, in dem Matthäus das Evangelium erzählt und die gesamte neutestamentliche Jesustradition entstanden ist, weder eine Verfremdung noch eine Ergänzung, sondern eine Konsequenz der Bergpredigt. Wer diesen Glauben nicht teilt, kann doch an den Seligpreisungen wenigstens erkennen, welch humanisierende Kraft er hat. Wenn Gott der große Friedensstifter ist, kann kein irdischer Kriegsherr das letzte Wort haben; entzaubert wird jede innerweltliche Friedensutopie, aus der regelmäßig die größten Gewaltexzesse hervorgegangen sind, weil entweder Tugenddiktaturen errichtet oder die Interessen einer Nation, einer «Rasse» oder einer «Klasse» durchgesetzt werden sollten, ohne Rücksicht auf Verluste. Wenn Gott der große Friedensstifter ist, erweist sich die jesuanische und urchristliche Option: «Ein Gott für alle», nicht als tyrannisch, sondern als befreiend; nur in dieser Option für den Frieden lässt sich Mission rechtfertigen. Dann darf sie aber auch nicht unterdrückt werden.

Der eschatologische Ansatz der Friedensbotschaft Jesu konkretisiert die Unterscheidung zwischen Politik und Religion, die von schlechterdings entscheidender Bedeutung für die Humanisierung der Politik ist.²³ Weil für Jesus klar ist, dass ein Friede, der jeden Krieg beendet, nur von Gott kommen kann, gibt es Erfahrungen dieses Friedens sogar mitten im Krieg. Aus demselben Grund entsteht nicht nur die Verpflichtung, sondern erst die Möglichkeit, selbst in ausweglos scheinenden Situationen nicht der Resignation zu verfallen, sondern den Frieden zu suchen, um ihn zu finden, wie er sich *hic et nunc* finden lässt, ohne dass damit bereits der ewige Friede – jenseits der Friedhofsruhe – eintreten und deshalb jeder Friedenseinsatz diskreditiert würde. Dadurch öffnet sich der Blick für eine Friedenspolitik, die sich keiner Illusion über die Gewalt – nicht nur bei den Feinden und Gegnern, sondern auch bei den Freunden und im eigenen Herzen – hingibt. Nach der Bergpredigt gehört zum Friedenstiften auch, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen – nicht indem man selbst so aggressiv wird, wie man Gewalt erleidet, sondern indem man die Kunst der Selbstverteidigung so übt, dass sie ausgehebelt wird. Der Friedenspolitik öffnet sich dadurch ein weites Feld, und die Friedenssehnsucht findet eine Heimat, aus der es keine Vertreibung geben wird.

Anmerkungen

- 1 *De Sermo Domini in Monte I/3 10* (CCSL 35 [1967] 9).
- 2 Vgl. Jacques DUPONT, *Les Béatitudes I Le problème littéraire. II La bonne nouvelle. III Les Évangélistes* (EtB), Gembloux ¹1969 (1958). ²1969 (1968). 1973; Hans WEDER, *Die Rede der Reden Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich 1985; Hans-Dieter BETZ, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia), Augsburg (USA) 1995; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/5), Neukirchen-Vluyn ⁵2002.
- 3 Vgl. Claus-Peter MÄRZ, «Siehe, dein König kommt zu dir ...» *Der «Einzug» in Jerusalem*, in: *IKaZ 38* (2009) 5–13.
- 4 *Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888/1894), in: *Nietzsches Werke* (Kritische Gesamtausgabe) VI/3, hg. v. Georgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin 1969.
- 5 *Deutschland. Ein Wintermärchen* (1844), in: *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, hg. v. Klaus BRIEGLEB, München 1976, VII 577f.
- 6 Vgl. Marius REISER, *Die acht Seligkeiten des Evangeliums*, in: *IKaZ 39* (2010) 499–505.
- 7 Vgl. Ulrich BERGES – Rudolf HOPPE, *Arm und reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-Themen 10), Würzburg 2009.
- 8 Vgl. Hanna ROOSE, *Das Aufheben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) Mt 18, 23–35*, in: Ruben ZIMMERMANN u.a. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 445–460.
- 9 Vgl. Thomas SÖDING, *Barmherzigkeit ohne Heuchelei. Die Option der Bergpredigt*, in: George AUGUSTIN – Thomas R. ELSSNER (Hg.), *Barmherzigkeit als christliche Berufung* (Theologie im Dialog), Freiburg i. Br. 2017, 35–50.
- 10 Vgl. Willem A.M. BEUKEN, *Jesaja 13–27* (HTHKAT), Freiburg i. Br. 2007, 400.
- 11 Andreas KUNZ-LÜBCKE – Moisés MAYORDOMO, *Frieden und Krieg* (Biblische Lebenswelten), Gütersloh 2017.
- 12 Patrich ROTH, *Christus-Trilogie*. Kommentierte Ausgabe, hg. und kommentiert von Michaela KOPP-MARX, Göttingen 2017.
- 13 Vgl. André BURGUIERE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986.
- 14 Die politischen Untertöne der Seligpreisung hört Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 115.
- 15 Vgl. Thomas SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg i. Br. 2007, 150–153.
- 16 Der Begriff ist hoch problematisch, weil er den Titel von Markions Schrift aufgreift (Tertullian, *adv. Marc.* 3,15), die gegen das sog. Alte Testament gerichtet gewesen ist. Tatsächlich war bis in die 70er Jahre des 20. Jh. die These nicht unüblich, Jesus habe die Tora aufgelöst oder aufgehoben. Das Schlüsselwort (das lange Zeit als jüdenchristliches Relikt abgewertet worden ist und heute bisweilen als Symptom christlicher Übergriffigkeit hingestellt wird), heißt aber: «erfüllen».
- 17 Vgl. Tanja S. SCHEER, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011.
- 18 Vgl. Judith Evans GRUBBS, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002.
- 19 Vgl. Michel L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- 20 Vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015, 145–188.
- 21 Vgl. Karen ARMSTRONG, *The Battle for God*, London 2000.
- 22 Im Fokus auf die anschließende Zeit der Alten Kirche und die heutigen Debatten über «politische Theologie» vgl. Hans MAIER, *Politische Religionen*. Mit einem Nachwort von Michael BURLEIGH (Gesammelte Schriften 2), München 2007.

Abstract

Blessed Are the Peacemakers (Matthew 5:9). The beatitudes are a self-portrait of Jesus and an invitation to discipleship. Jesus promises the poor an eschatological change from misery to the richness of the heavenly kingdom which can be experienced yet on earth. The protagonists of that change are the peacemakers. They do not only receive God's grace; called by God they are active (or: activated) in overcoming the wars in the world, beyond neighbours and in the human hearts. Jesus himself is an emissary of peace – in his service of salvation. The Sermon on the Mount is a witness of the inner coherence between the faith in God and the service to peace in the world.

Keywords: biblical theology – mercy – blessedness – peacekeeping – charity – eschatology

AUGUSTINUS: FRIEDENSETHIK UND FRIEDENSPOLITIK

Für Augustinus ist Frieden nicht nur ein ethischer und politischer, sondern auch ein metaphysischer Begriff. Die metaphysische Bedeutung fundiert in mancher Hinsicht die anderen Dimensionen des Begriffs, so dass sie vorab umrissen werden soll.

1. Der metaphysische Begriff des Friedens: innere Einheit

Neben Einheit, Wahrheit und Gutheit bezeichnet Friede bei Augustinus eine allgemeine Eigenschaft, die dem Seienden als solchem, also unabhängig von seiner Art zukommt.¹ Friede ist hier zu verstehen als innere, geordnete Einheit. Jedes Seiende vom leblosen Stein über das lebendige Tier bis zum Menschen stellt eine Einheit von Teilen dar. Friede unter den Teilen ist die Voraussetzung für den Erhalt der Ordnung des Ganzen, denn was seinen Frieden verliert, büßt seinen Zusammenhalt ein und zerfällt. Somit ist innerer Friede die Existenzbedingung für jedes zusammengesetzte Seiende.

Die Wirklichkeit weist nach Augustinus einen hierarchisch gegliederten Stufenbau auf mit dem Leblosen auf der untersten Stufe, dem Lebendigen in der Mitte und Gott selbst an der Spitze. Je komplexer die innere Ordnung des Seienden ist und je stärker die Teile integriert sind, desto höher ist der Grad von Einheit und Frieden. Daher besitzt jede Art von Seiendem ihr spezifisches Maß an Frieden. Die Intensität oder Ranghöhe des Friedens nimmt von unten nach oben zu. An der Spitze der Pyramide steht Gott als das Sein selbst, die Einheit selbst und der Frieden selbst. Jedes endliche Seiende erhält sein Sein, seine Einheit und seinen Frieden durch Teilhabe (*participatio*) an Gott als der höchsten, vollkommenen Wirklichkeit, und zwar abgestuft je nach dem spezifischen Maß des Friedens.

JOHANNES BRACHTENDORF, geb. 1958, ist Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Jedem Seienden wohnt ein natürliches Streben nach Selbstverwirklichung oder zumindest Selbsterhaltung inne. Augustinus deutet dies als Streben nach Erhaltung oder Wiederherstellung des inneren Friedens. Gerade weil jedes endliche Seiende eine Einheit aus Teilen darstellt, ist es allerdings veränderlich und vergänglich. Doch was beschädigt oder zerstört wird, verliert nicht jeglichen Frieden, denn es löst sich nicht in nichts auf, sondern wird lediglich im Rang des Seins, der Einheit und des Friedens herabgestuft auf das Niveau der Teile, in die es zerfällt. Ein Gebäude etwa ist höher integriert als die Ziegelsteine, aus denen es gebaut ist. Wenn aber das Gebäude zerstört wird, verschwindet es nicht einfach, sondern zerfällt in seine Teile, die wiederum ihre (wenn auch niedrigere) Einheit und ihren spezifischen Frieden besitzen.² Augustinus zufolge hat Gott die gesamte Wirklichkeit nach einem «ewigen Gesetz»³ eingerichtet, d.h. als gestufte Ordnung des Seienden. Innerhalb dieser Ordnung gibt es Entstehen und Zerfall, d.h. Aufstiege und Abstiege, doch nichts kann dieser Ordnung als Ganzer entkommen. Was sich auf seiner Stufe des Friedens nicht halten kann, verwandelt sich nicht in nichts, sondern wird auf einer niedrigeren Stufe der Gesamtordnung wieder eingefügt.

2. *Der strebensethische Begriff des Friedens: höchstes Gut*

Wie alle Wirklichkeit durch ihre Tendenz zur Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung nach Frieden strebt, so strebt auch der Mensch als handlungsfähiges Wesen nach Frieden. Frieden ist das Grundmotiv und das Ziel allen menschlichen Handelns. Höchster Friede liegt für den Menschen im Sein bei Gott. Dieser Friede ist das «*summum bonum*», das höchste Gut des Menschen, dessen Besitz ihn vollkommen glücklich macht.⁴ «Alle Menschen wollen glücklich sein» ist eine Maxime der hellenistischen Ethik, die Augustinus immer wieder aufgreift, um herauszustellen, dass der Mensch in allem Streben nach Handlungszielen letztlich nach Glück strebt.⁵ Da dieses Glück auch als Frieden beschreibbar ist, gilt, dass alles Verlangen nach Einzelgütern letztlich vom Verlangen nach Frieden getragen ist.

Doch wenn auch jeder Mensch in allem Wollen Glück will, so kann er sich doch darin irren, welche Güter ihn tatsächlich glücklich machen. Wer nicht nach Gott, sondern nach Geld, Ruhm oder Lust als höchstem Gut strebt, hofft dadurch glücklich zu werden, gerät faktisch aber ins Unglück. Ebenso wie die antike Philosophie verbindet Augustinus die moralische Unterscheidung von gut und böse mit der gütertheoretischen Unterscheidung wahrhaft glücksbringender von bloß scheinbar glücksbringenden Gütern. Weiterhin denkt er moralisches Gutsein als Verwirklichung des wahren Selbst, moralisches Bösesein

hingegen als Verfehlung des Selbst, so dass sich die metaphysische Perspektive mit der moralischen und gütertheoretischen verbindet. Wer gut handelt, indem er nach den wahren Gütern strebt, gewinnt innere Einheit, Frieden und Glück. Wer hingegen böse handelt, indem er Scheingütern nachjagt, verliert innere Einheit, fügt dadurch seiner Seele Schaden zu, und gerät ins Unglück. Obwohl auch die bösen Taten vom Streben nach Frieden getragen sind, führen sie faktisch doch zum Verlust des Friedens. Während also der gute Mensch dasjenige Niveau des Friedens erreicht, das dem Menschen möglich ist, bleibt der böse Mensch dahinter zurück und fällt auf ein niedrigeres Niveau des Friedens zurück.⁶

3. Friede als heilsgeschichtliche Kategorie: Sünde und Erlösung

Augustinus zufolge war das Dasein des Menschen vor dem Sündenfall durch umfassenden Frieden gekennzeichnet. Gemäß der Schöpfungsordnung lebten die Menschen im Frieden mit Gott als ihrem Herrn (Gottesliebe), und vermögen dessen auch im Frieden untereinander (Nächstenliebe) und jeweils mit sich selbst. Doch im Sündenfall wendeten die Menschen sich von Gott ab, um Herr ihrer selbst zu sein. Dadurch verloren sie ihre ursprüngliche Vollkommenheit und fielen gemäß der Ordnung des «ewigen Gesetzes» auf ein niedrigeres Niveau des Friedens zurück. Zuzugabe dessen gibt es Krankheit, die Augustinus denkt als Aufruhr innerhalb des Leibes, und Tod als Auflösung der Einheit von Leib und Seele. Die Entstehung der Leidenschaften deutet Augustinus so, dass auch innerhalb der Seele der Grad der geordneten Einheit abnimmt, weil die Vernunft nicht mehr in der Lage ist, die «passiones» zu kontrollieren. Im gefallenem Menschen ergreift die libido die Herrschaft, und zwar besonders in der Gestalt der Herrschsucht («libido dominandi») und der Begierde zu schaden («libido ulciscendi»). Der Mensch unter der Sünde kommt von seinem Ziel, dem vollkommenen Frieden, immer weiter ab, weil er sich in seinem Handeln von der «libido dominandi» leiten lässt und so den Frieden nicht mehr im Sein bei Gott, sondern in der Unterwerfung und Vernichtung der anderen sucht. Somit wird durch den Sündenfall auch der soziale Friede geschwächt: Es entstehen Herrschaftsverhältnisse, Kampf und Krieg. Wurde der Friede im Urzustand aus Liebe bewahrt, so muss er nach dem Sündenfall gegebenenfalls durch Gewalt erzwungen werden. Darin zeigt sich, dass auch die Gesellschaft der Menschen durch den Sündenfall auf ein niedrigeres Niveau von Einheit und Frieden zurückgefallen ist.

Jesus Christus fordert die von der «libido dominandi» beherrschten Menschen zur Friedfertigkeit, Geduld und Feindesliebe auf:

Vergeltet nicht Böses mit Bösem. Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm.
(Mt 5, 39–42)

Nach Augustinus ist der Mensch von sich aus nicht in der Lage, die Herrschaft der libido abzuschütteln, doch durch den Glauben an Jesus Christus erhält er die göttliche Gnade, die ihn von dieser Herrschaft befreit und ihm ermöglicht, sich von der Liebe zu Gott und zum Nächsten leiten zu lassen und somit friedfertig zu werden. Doch auch der Mensch, der unter der Gnade lebt, bleibt nach Augustinus noch anfällig für die Versuchungen durch die libido. Insofern ist sein innerer Zustand als ein Ringen um die richtige Lebensorientierung zu beschreiben, d.h. als Kampf der Tugenden mit den Leidenschaften⁷, wie ja auch Krankheit und Tod als Sündenfolgen noch in Kraft sind. Vollkommenen Frieden mit Gott, den anderen und sich selbst wird der Mensch erst im jenseitigen Dasein bei Gott gewinnen.

Metaphysisch gesehen kann der Ordnung Gottes nichts entkommen, weil solches, das auf seiner Stufe des Seins nicht zu bleiben vermag, auf einer niederen Stufe wieder in das Ganze eingeordnet wird. Nach Augustinus besitzt das «ewige Gesetz» der Weltordnung aber auch eine pädagogische Bedeutung, denn in ihm zeige sich nicht nur die Souveränität Gottes als des Weltarchitekten, sondern auch seine Gerechtigkeit und Liebe. Der Mensch leidet unter dem Unfrieden und der Gewalt, die seinen gefallenen Zustand kennzeichnen, und erleidet dadurch nach Augustinus eine gerechte Strafe für seine Sünde. Dieses Leiden veranlasst ihn, über dessen Grund nachzudenken und sich so der eigenen Sündhaftigkeit bewusst zu werden. Gottes Vorsehung ist als Heilspädagogik zu verstehen, denn erstens zieht die Sünde automatisch ihre Strafe nach sich, und zweitens motivieren die Schmerzen, die diese Strafe verursacht, zur Umkehr. Drittens glaubt Augustinus, dass Gott denjenigen Menschen Leiden zukommen lässt, die der «correctio» bedürfen, etwa wegen begangener Sünden, wegen immer noch bestehender Liebe zu zeitlichen Gütern, oder wegen des Hochmutes, der mitunter selbst bei Christen noch zu finden ist. Wenn der Christ unter Gewalt und Kriegen (gerechten und ungerechten) leidet, darf er nach Augustinus davon ausgehen, dass dieses Leiden nicht sinnlos ist, sondern ihm von Gott zu seinem eigenen Nutzen geschickt wurde.⁸ Dies ist natürlich nicht als Rechtfertigung von Gewaltsamkeit und Krieg zu verstehen. Gott ist nicht Urheber der Sünde, aber durch seine Vorsehung vermag er die negativen Folgen der Sünde so zu wenden, dass sie den Menschen zum Nutzen werden können.

4. *Der Staat und seine Funktion für den Frieden*

Die sozialen Ordnungen, denen Augustinus am meisten Aufmerksamkeit schenkt, sind die Familie (im römischen Sinn, also der Hausstand einschließlich Sklaven) und der Staat. Auch in der Schöpfungsordnung waren Familien vorgesehen (Adam und Eva waren ja sozusagen verheiratet) und auch ein Staat als geordnete Einheit von Menschen ist für den ›Naturzustand‹ nicht auszuschließen. Allerdings stellte sich die Ordnung dieser Gemeinschaften sozusagen von selbst her, nämlich durch die vollkommene Liebe der Menschen zu Gott und zueinander. Familie und Staat sind also nicht als solche Folgen des Sündenfalls. Folge des Sündenfalls ist vielmehr die mit der Zwangs- und Strafgewalt des ›pater familias‹ ausgestattete Familie, und ebenso der mit Zwangs- und Strafgewalt sowie militärischer Macht versehene Staat.⁹

Entsprechen eine solche Familie und ein solcher Staat noch dem Willen Gottes, oder sind sie bloße Produkte der Sünde? Gemäß dem ›ewigen Gesetz‹ gilt: Was das ihm wesensmäßige Maß des Friedens verliert, sinkt ab auf ein niedrigeres Niveau des Friedens. Der zwangsfreie Staat verkörpert das volle Maß des Friedens unter Menschen, der mit Zwangsgewalt ausgestattete Staat hingegen das verminderte Maß. Weil der Mensch sich als unfähig erwies, die ihm eigentlich entsprechende soziale Ordnung der Liebe zu bewahren, reduzierte sich das Maß seines Friedens auf eine erzwingbare Ordnung. Prälapsarisch bildeten die Menschen also ein ethisches Gemeinwesen, postlapsarisch hingegen ein rechtliches. Somit entspricht Augustinus zufolge der mit Zwangsmitteln versehene Staat wie auch die Strafgewalt des Familienoberhauptes durchaus der Vorsehung Gottes. Denn wo keine Liebesordnung mehr möglich ist, garantiert die Erzwingbarkeit des Friedens doch eine Minimalordnung der Gesellschaft, die verhindert, dass die Menschheit noch mehr Einheit und Frieden verliert und im Chaos versinkt.

Zum Minimalbestand des Staates gehört also eine gesetzliche Ordnung, die durch Gewaltandrohung und Bestrafung das Zusammenleben der Menschen in einem relativen Frieden ermöglicht. Ein solcher Minimalstaat erhebt zunächst keine moralischen Ansprüche, sondern zielt auf bloße Legalität. Auch böse Menschen, also solche, die zeitliche Güter wie Besitz und Macht mehr lieben als Gott, benötigen Gesetze, die verbieten, dass der eine dem andern wegnimmt, worauf dieser ein Recht hat – und zwar selbst dann, wenn die Liebe des rechtmäßigen Besitzers zu diesem Besitz moralisch verwerflich ist.¹⁰ Das staatliche Gesetz bestraft nach Augustinus nicht als Sünde, dass man vergängliche Güter liebt, sondern dass man sie anderen auf unredliche Weise wegnimmt. Durch die Strafandrohung bewahren die Menschen einen Zusammenhalt, wie er für die Einheit des Staates erforderlich ist.

Demnach ist die bloße Ordnungsfunktion des Staates für Augustinus bereits schätzenswert, doch dies bedeutet nicht, dass man bei einem solchen Minimalstaat stehen bleiben müsste. Zwar erfüllt auch der schlechteste Staat noch diese Funktion und ist daher Augustinus zufolge einer Staatslosigkeit vorzuziehen, doch ein guter Staat werde darüber hinaus das wahre Wohl seiner Bürger ins Auge fassen, wie es auch dem guten Familienvater um das Wohl aller Familienmitglieder gehe. In einem guten Staat, und dies ist für Augustinus der christliche, wird die Strafgewalt nicht nur zur Erhaltung der Ordnung ausgeübt, sondern sie soll darüber hinaus die Leidenschaften eindämmen und den moralischen und religiösen Nutzen des Übeltäters befördern. Die Strafpraxis soll so gestaltet werden, dass die Strafe heilsam ist und zur Besserung (*«correctio»*) des Sünders führt.

Daraus ergeben sich nach Augustinus Anforderungen an die innere Haltung derer, die zur Ausübung von Gewalt befugt sind: Sie sollen die richtige Intention (*«recta intentio»*) besitzen, d.h. nicht die *«libido dominandi»* bzw. *«ulciscendi»* soll ihr strafendes Handeln bestimmen, sondern die Liebe zum Übeltäter und der Wunsch, ihn zum Guten zu führen. Weiterhin darf es keine Strafe ohne Belehrung des Schuldigen geben.¹¹ Christliche Kaiser – so führt Augustinus in seinem *«Fürstenspiegel»*¹² aus – sind langsam im Strafen; sie strafen nicht aus Rache, sondern nur aus Notwendigkeit; sie gewähren Nachsicht, nicht um Vergehen strafflos zu lassen, sondern in der Hoffnung auf Besserung; sie gieren nicht nach Ruhm, sondern verlangen nach ewiger Seligkeit, und herrschen lieber über ihre Leidenschaften als über fremde Völker. *«Wenn die wahrhaft Frommen, die ein gutes Leben führen, zugleich die Kunst verstehen, Völker zu regieren, dann gibt es nichts Glücklicheres für die Menschheit, als wenn ihnen durch Gottes Erbarmen die Herrschaft zufällt.»*¹³

Während also die *«libido dominandi»* als in sich schlecht grundsätzlich zu verurteilen ist, gilt Gewaltausübung unter den realen Bedingungen der postlapsarischen Welt nach Augustinus nicht prinzipiell als verwerflich. Vielmehr kann sie bösen oder guten Zwecken dienen. Böse ist etwa Gewaltanwendung zur ungerechten Unterwerfung anderer, gut hingegen kann Gewalt als Erziehungsmittel sein, um andere vom Bösen abzuhalten und zum Guten hin zu lenken.

5. Der gerechte Krieg (*iustum bellum*)

Grundsätzlich stellt der Krieg für Augustinus ein Übel dar, das das Elend der gefallenen Menschheit besonders drastisch bezeugt. Niemand könne die *«großen, schauerlichen, verheerenden Übel»*¹⁴ der leidvollen Kriege betrachten,

ohne seelischen Schmerz zu empfinden. Im Angesicht des Schreckens der Kriege relativiert sich in seinen Augen selbst die *«pax romana»*. Die Friedensgemeinschaft des römischen Reiches sei «schon recht, aber durch wie viele und schreckliche Kriege, durch welche Menschenschlächtereien, welches Blutvergießen ward es erreicht!»¹⁵ Zudem habe die Größe des Reiches allererst die Bundesgenossen- und Bürgerkriege heraufbeschworen, «von denen das Menschengeschlecht noch jämmerlicher gepeinigt wird».¹⁶ Leidvoll sind für Augustinus alle Kriege, auch die gerechten: «Doch, so sagt man, der Weise wird nur gerechte Kriege führen. Als ob er nicht, wenn er menschlich fühlt, noch viel mehr über die Notwendigkeit gerechter Kriege trauern müsste!»¹⁷

Obwohl alle Kriege beklagenswerte Übel darstellen, ist nach Augustinus zu unterscheiden zwischen den ungerechten Kriegen, die aus Herrsch- und Ruhmsucht unternommen werden, aus Expansionsdrang oder um zeitliche Güter zu erwerben (Rohstoffe z.B.) und gerechten Kriegen, die auf den Ausgleich offensichtlicher Rechtsverletzungen zielen oder auf direkten Befehl Gottes hin geführt werden. Die meisten von Rom geführten Kriege hält Augustinus für ungerecht.

Augustinus hat keine eigene Abhandlung über die Frage des gerechten Krieges geschrieben. Er gibt lediglich knappe Äußerungen an verschiedenen Stellen seines Werks, meistens im Kontext einer Auslegung des Alten Testaments bzw. dessen Verteidigung gegen die Manichäer.¹⁸ Zur generellen Einordnung ist zu sagen, dass Augustinus gleichsam an zwei Fronten argumentiert. Zum einen will er seine Interpretation des Christentums gegen die Manichäer und ihren Pazifismus verteidigen, wozu er dem Alten Testament, hier insbesondere den Berichten über von Gott befohlene Kriege, eine Deutung geben muss, die deren Anstößigkeit beseitigt. Dazu interpretiert er das Alte Testament als Vorausdeutung des Neuen Testaments, in der die Heilsgeheimnisse in verschleierte Form präsent sind. Das Alte Testament ist demnach bloß Zeichen des Neuen Testaments und muss von diesem her verstanden werden. Nach der anderen Seite hin hat er sich mit jenen Römern auseinanderzusetzen, die behaupteten, mit der Bergpredigt (und daher mit dem ganzen Christentum) lasse sich keine Politik machen. Diese Römer argumentierten, die christliche Religion mit ihrer Botschaft vom Gewaltverzicht sei eine Feindin der *«res publica»*, denn diese könne es nicht hinnehmen, wenn ihr etwas vom Feind weggenommen werde, sondern müsse Böses mit Bösem vergelten und die Plünderer der Provinzen nach dem Kriegerrecht bestrafen. Die *«res publica»* lasse sich eben nicht leiten, geschweige denn vergrößern, wenn man zugefügtes Unrecht lieber vergesse als es zu verfolgen.¹⁹ Gegen diese realpolitische Christentumskritik wendet Augustinus sich mit der These, die Bergpredigt habe keinen absolut pazifistischen Sinn, sondern lasse Gewaltanwendung im Rahmen

eines gerechten Krieges zu. Der christliche Staat übertreffe das alte römische Reich sogar in moralischer Hinsicht, weil er keine ungerechten Kriege unternehme und bei der Führung gerechter Kriege stets den Zweck der *«correctio»* im Auge behalte.

Gerechte Kriege aufgrund einer Verletzung des Völkerrechts

Augustinus unterscheidet zwei Arten des gerechten Krieges. In der ersten Art geht es um die Bestrafung von Unrecht, in der zweiten um Kriege auf ausdrücklichen Befehl Gottes. Die *Quaestiones in Heptateuchum* geben eine knappe Definition des gerechten Krieges der ersten Art. Dort heißt es:

Gerechte Kriege werden gewöhnlich als solche definiert, die Unrecht bestrafen, wenn ein Volk oder ein Staat, der bekriegt werden soll, sich nicht darum kümmert, entweder das von seinen Mitgliedern boshaft Angerichtete zu bestrafen oder zurückzugeben, was widerrechtlich weggenommen worden ist.²⁰

Ein gerechter Krieg liegt nur dort vor, wo eine *«iusta causa»* gegeben ist, d.h. eine *«iniuria»* oder eine *«iniquitas»*²¹ der anderen Seite.²² Konkrete positive Beispiele gibt Augustinus leider kaum. Eines ist der Krieg Israels gegen die Amoriter (Num 21,21–25), die den friedlichen Durchzug der Israeliten durch ihr Land verweigerten, *«der nach dem zuhöchst unparteiischen Recht der menschlichen Gemeinschaft offenstehen musste»*.²³

Gerechte Kriege stellen die äußere Friedensordnung zwischen Staaten wieder her und entsprechen somit der *ordo*-Funktion staatlicher Gesetzgebung nach innen. Beide bezwecken zunächst nur ein Minimum des Friedens, das zum Zusammenleben notwendig ist. Auch schlechte Staaten, denen es lediglich um materiellen Besitz geht, können gerechte Kriege führen, wenn eine *«iusta causa»* vorliegt, doch wie der gute, insbesondere der christliche Staatslenker etwa bei der Bestrafung von Gesetzesbrechern das Wohl des Delinquenten beabsichtigt, so wird ein christlicher Staat, wenn er einen gerechten Krieg führt, nach pädagogischen Gesichtspunkten handeln und die *«correctio»* des Gegners in den Mittelpunkt stellen. Deshalb kennen gute Staaten im Krieg nicht *«den Wunsch zu schaden, die Grausamkeit der Rache, den friedlosen und unversöhnlichen Geist und die Wildheit des Zurückschlagens»*.²⁴ Vielmehr schonen sie den Feind so weit wie möglich und suchen auch im Krieg den Frieden. Nicht die *«libido dominandi et ulciscendi»* treibt sie an, sondern mit der Beseitigung der *«iniquitas»* erstreben sie zugleich die Besserung der anderen Seite. So wie Augustinus im strafrechtlichen Bereich den Autoritäten zwar das Recht auf Verhängung der Todesstrafe zubilligt, aber als Bischof stets für die Nichtverhängung dieser Strafe eintritt, weil sie dem Verurteilten die

Möglichkeit zur Besserung nimmt, so ist für ihn auch ein Vernichtungskrieg zur Bestrafung von Rechtsbrechern ausgeschlossen. Er schreibt: «Deshalb sind Kriege von den Guten mit Erbarmen zu führen, falls dies überhaupt möglich ist, damit durch Zähmung der Begierden jene Laster abgelegt werden, die ein gerechtes Reich ausreißen oder unterdrücken muss.»²⁵ Einen gerechten Krieg «*misericorditer*» zu führen heißt, über die minimalistisch gedachte Wiederherstellung der äußeren Ordnung hinaus darauf hin zu arbeiten, dass die Ungerechten von ihrer Ungerechtigkeit ablassen, sich nicht mehr von der Gier nach vergänglichen Gütern leiten lassen, und in Gott das höchste Gut sehen, in dem und auf das hin alle anderen Güter zu lieben sind.

Aber darf ein christlicher Staat überhaupt Krieg führen? Stehen dem nicht die Forderungen des Neuen Testaments entgegen: nicht Böses mit Bösem vergelten; die andere Wange hinhalten; den Mantel dazu geben und die doppelte Strecke mitgehen? Augustinus zufolge zielen diese Anweisungen nicht unmittelbar auf äußere Handlungen, sondern auf innere Einstellungen, auf die «*prae-paratio cordis*».²⁶ Christus fordert auf zur Geduld mit dem, der Unrecht verübt, und zum Wohlwollen diesem gegenüber. Der gute Mensch soll die andere Wange hinhalten, «damit im bösen Menschen das Böse durch das Gute besiegt wird und der Mensch nicht außerhalb und durch etwas Fremdes vom Bösen befreit wird, sondern innerlich und durch seinen eigenen Willen».²⁷ Wer aber das Böse durch Gutes besiegt, verzichtet nach Augustinus geduldig auf zeitliche Güter und lehrt dadurch den Übeltäter, dass Zeitliches um des wahren Friedens und der Gerechtigkeit willen zu verachten ist. So lerne der Übeltäter von dem, dem er Unrecht zufügt, von welch geringer Art die Güter sind, derentwegen er Unrecht verübt. Und so werde er besiegt nicht durch die Kräfte des Kämpfenden, sondern durch das Wohlwollen des Leidenden.²⁸ Der Gerechte und Fromme muss nach Augustinus geduldig die Bosheit jener ertragen, von denen er will, dass sie gut werden.

Die «*patientia*» und die «*benevolentia*» sind stets im Herzen festzuhalten, damit nicht Böses mit Bösem vergolten wird. Augustinus zufolge muss man aber gerade deshalb dem Übeltäter mit einer «gewissen wohlwollenden Strenge» entgegentreten und mitunter gegen seinen Willen handeln, denn das Ziel sei der Nutzen des Übeltäters, nicht die Erfüllung seines Willens. So habe zum Beispiel Christus selbst, als der Diener des Hohenpriesters ihm einen Backenstreich gab, nicht die andere Wange hingehalten, sondern den Diener zur Rede gestellt: «Wenn ich Böses gesagt habe, beweise es; wenn aber Gutes, warum schlägst du mich?» (Joh 18,23) Zwar war Christus innerlich bereit, nicht nur die andere Wange hinzuhalten, sondern sogar am Kreuz für diesen Diener zu sterben, aber für den Diener war es nützlich, dass Christus ihn zur Rede stellte und dadurch verhinderte, dass dieser noch mehr Unrecht tat.²⁹ So ist nach

Augustinus auch die Verhängung schmerzhafter Strafen durch Eltern, Lehrer und Herrscher durchaus im Sinne der Gebote Christi, wenn die Strafhandlung durch Wohlwollen gegenüber dem Bestraften bestimmt ist. Denn manchmal müsse der Arzt durch Schmerzen heilen, und wer gewaltsam am Unrecht tun gehindert werde, der werde zu seinem Nutzen besiegt. Deshalb verurteile die christliche Lehre nicht schlechthin alle Kriege, sondern nur die ungerechten und die aus Hass und Begierde geführten. So habe denn auch Johannes der Täufer die Soldaten, die zu ihm kamen, nicht einfach aufgefordert, den Militärdienst zu verlassen (Lk 3, 14), und auch Christus habe dem Centurio nicht befohlen, den Soldatenstand aufzugeben (Mt 8, 9–10).

Den Römern, die die christliche Religion wegen ihres Friedensgebotes zur Feindin der *«res publica»* erklärten, hält Augustinus entgegen: «Sie sollen ein solches Heer geben, wie die Lehre Christi es fordert, solche Soldaten, Gouverneure, Eheleute, Eltern, Söhne, Herren, Sklaven, Könige, Richter, Schuldner, Gläubiger – dann müssen sie bekennen, dass dies das Heil der *«res publica»* wäre.»³⁰ Wenn die *«res publica»* die Gebote Christi beachtete, dann würden Kriege nicht ohne *«benevolentia»* geführt, so dass man sich besser um die Besiegten kümmern und eine in Frömmigkeit und Gerechtigkeit befriedete Gesellschaft herstellen könne.

Gerechte Kriege setzen eine *«iusta causa»* voraus, und diese ist nach Augustinus gegeben durch eine gravierende Rechtsverletzung der anderen Seite. Man könnte nun fragen, ob diese *«iniquitas»* bzw. *«iniuria»* auf ein völkerrechtliches Fehlverhalten im Bereich äußerer Güter beschränkt bleibt, oder ob die bloße Bosheit eines Volkes oder Staates bereits einen legitimen Kriegsgrund bildet. Insbesondere ist zu fragen, ob etwa Idolatrie als *«iniquitas»* gegenüber Gott eine *«iusta causa»* für einen Krieg darstellt, der dann ein Religionskrieg wäre. Die erste Frage ist mit nein zu beantworten. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Augustinus die moralische Besserung (*«correctio»*) eines Volkes als legitimen Kriegsgrund angesehen hätte, wie ja auch die moralische Depraviertheit eines Bürgers als solche noch kein Grund für eine Bestrafung durch das staatliche Gesetz ist. Seines Erachtens ist die *«correctio»* keine mögliche *«causa»* eines gerechten Krieges, sondern sie gehört auf die Seite der Intention und der Motivation, mit der ein Krieg geführt werden soll, der durch eine äußere *«iniquitas»* (also eine materielle Rechtsverletzung) ausgelöst wird. In der Frage nach dem Religionskrieg ist ähnlich zu antworten. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Augustinus die Idolatrie als *«iusta causa»* eines Krieges gegen ein anderes Volk angesehen hätte. Auch die rechte Gottesverehrung gehört auf die Seite der Motivation, insofern moralische Gutheit nach Augustinus letztlich nicht ohne Verehrung des wahren Gottes möglich ist, nicht auf die Seite der *«causa»*. Augustinus hält einen Krieg nur dann für gerechtfertigt, wenn er der Wiederher-

stellung eines minimalen zwischenstaatlichen «ordo» dient. Dies ist bei Kriegen um der Moral oder Religion willen aber nicht der Fall.³¹

Gerechte Kriege auf Befehl Gottes

Eine zweite Art des «iustum bellum» stellt Augustinus zufolge der Krieg auf direkten Befehl Gottes dar. Diesen Fall sieht Augustinus gegeben bei der Vernichtung der Stadt Ai, wie sie gemäß dem alttestamentlichen Bericht von den Israeliten unter Führung des Josua vollzogen wurde (Jos 8, 1–29).³² Gott befiehlt Josua, einen Hinterhalt zu legen, was auch gelingt. Die Israeliten nehmen die Stadt ein, setzen sie in Brand, töten ausnahmslos alle Bewohner (12.000!) und knüpfen den König an einem Baum auf. Das Vieh nehmen sie als Beute mit. Den gerechten Krieg auf Befehl Gottes und überhaupt die göttlich autorisierte Gewaltanwendung thematisiert Augustinus vor allem im 22. Buch von *Contra Faustum*, einer langen Diskussion Augustins mit dem Manichäer-Bischof Faustus.³³ Die Manichäer behaupteten, der Gott des Alten Testaments sei ein böser Gott, der nicht mit dem guten Gott des Neuen Testaments identisch sein könne, denn dieser befähle Gewaltlosigkeit, während jener Gewalt liebe. Einen Beleg für diese These sah Faustus in Gräueltaten, die die Patriarchen auf Befehl des alttestamentlichen Gottes hin begingen.

Augustinus ist der Überzeugung, dass Gott direkt befehlen kann, in den Krieg zu ziehen, und dies im Blick auf das Volk Israel auch getan hat. Während Faustus aus den Kriegsbefehlen die Ungerechtigkeit des alttestamentlichen Gottes ableitet, argumentiert Augustinus umgekehrt: Gott ist das einzige Wesen, das unfähig ist, jemandem unverdientes Leid zuzufügen. Deswegen müsse man davon ausgehen, dass die von Moses und Josua bekriegten Völker von Gott zu Recht bestraft wurden und den Tod verdient hatten. Weil Gott nicht ungerecht sein könne, seien von Gott befohlene Kriege notwendigerweise gerechte Kriege.³⁴

Kann somit ein göttlicher Befehl als Rechtfertigungsgrund eines Krieges in Anspruch genommen werden? Augustinus bringt eine heilsgeschichtliche Differenzierung an, der zufolge die Antwort lautet: in vorchristlicher Zeit ja, seit Christus nein. Im Alten Testament habe Gott tatsächlich Kriege befohlen, im Neuen befähle er hingegen Geduld und Friedfertigkeit. Die Kriege des Alten Testaments sollten zeigen, dass auch irdische Güter wie Königreiche und Siege über Feinde ganz in der Macht Gottes stehen. Mit dem Neuen Testament trat jedoch die Wahrheit hervor, nämlich dass es ein himmlisches Leben gebe, um dessentwillen das irdische Leben gering zu schätzen sei, und dass ein himmlisches Reich existiere, um dessentwillen die Angriffe der irdischen Rei-

che geduldig zu ertragen seien³⁵, wie die Märtyrer der christlichen Zeit eindrucksvoll bezeugten. Die Patriarchen besaßen ein Reich in dieser Welt und zeigten somit, dass solche Reiche von Gott gegeben und genommen werden; hingegen hatten die Apostel und Märtyrer kein irdisches Reich und machten dadurch deutlich, dass das Himmelreich begehrenswerter ist.

Der Dienst der Diener des Alten Testaments, die auch Vorboten des Neuen Testaments waren, bestand darin, Sünder zu töten; der Dienst der Diener des Neuen Testaments, die auch Erklärer des Alten Testaments waren, bestand darin, durch Sünder zu sterben. Dennoch dienten beide dem einen Gott, der in verschiedenen Weisen je nach den Erfordernissen der Zeit lehrt, dass zeitliche Güter von ihm zu erbitten und um seinetwillen zu verachten sind, und dass zeitliche Beschwernisse von ihm zugeschickt werden und um seinetwillen zu ertragen sind.³⁶

Die alttestamentlichen Kriegsberichte lassen sich nach Augustinus dann richtig verstehen, wenn man die Verheißung des alten Bundes als Zeichen und die des neuen Bundes als Bezeichnetes und zugleich als Erklärung des Zeichens interpretiert. Die Israeliten waren noch irdisch gesinnt, weshalb ihnen die Verheißung der himmlischen Güter in der Form irdischer Güter erschien. Hier war das Geheimnis des himmlischen Reiches verhüllt unter dem Schleier irdischer Verheißungen. Doch mit dem Neuen Testament tritt die Botschaft vom himmlischen Reich, das alle irdischen Reiche überragt, und um dessentwillen alle irdischen Güter gering zu schätzen und alle irdischen Übel geduldig zu ertragen sind, unverhüllt hervor. Die Zeiten also, in denen Gott seine Herrschaft über irdische Güter mittels Kriegsbefehlen demonstrierte, sind nach Augustinus vorbei, weil Gott nun nicht mehr nur Zeichen gibt, sondern die bezeichnete Wahrheit selbst offenbart. Nun befiehlt er, das himmlische Reich zu erstreben, und zwar nicht, indem man um zeitliche Güter Krieg führt, sondern indem man bereit ist, auf sie zu verzichten und demjenigen, der ungerechterweise den Mantel fordert, den Rock dazugibt. Nach Augustinus gehören also die alttestamentlichen Kriegsbefehle Gottes einer endgültig vergangenen Epoche der Heilsgeschichte an. Mit Christus ist eine neue Epoche angebrochen, die letzte Phase der Menschheitsgeschichte, die eine Pädagogik des Friedens und der Geduld erfordert.

6. *Christen als Soldaten*

Darf der Christ Soldat sein und in einem gerechten Krieg kämpfen? Nach Augustinus darf er dies zweifelsohne, wenn er dabei die innere Haltung der Geduld und des Wohlwollens bewahrt. Der Kriegsdienst soll sittlich gefestigten und glaubensstarken Männern überlassen werden, denn diese werden nicht nur

für weniger Gewalt und einen gerechteren Frieden sorgen, sondern sie sind auch weniger gefährdet, sich durch die Kampfsituation zu Handlungen aus Hass und Rache hinreißen zu lassen.³⁷ Augustinus setzt diesbezüglich große Hoffnungen in christliche Heerführer wie Marcellinus, Bonifatius und Marius.³⁸

Schwieriger ist der Fall, in dem ein christlicher Soldat unter einem gottlosen König dient. Grundsätzlich ist dieser Soldat Augustinus zufolge zum Gehorsam verpflichtet, denn nach Paulus (Röm 13,1) gilt: «Es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.» Doch die Gehorsamspflicht hat Grenzen. So schreibt Augustinus:

Wenn also etwa ein Gerechter unter einem gottlosen König Kriegsdienst leistet, kann er ohne Verstoß gegen die Gerechtigkeit auf dessen Befehl hin kämpfen, indem er damit der öffentlichen Friedensordnung dient, wenn das, was befohlen wird, entweder mit Sicherheit nicht gegen das Gebot Gottes ist, oder wenn es nicht sicher ist, ob es dem Gebot Gottes zuwiderläuft; so kann es mitunter dazu kommen, dass die Ungerechtigkeit des Befehls den König zum Angeklagten macht, aber die Ordnung des Dienens den Soldaten als unschuldig erweist.³⁹

Die Ordnungs- und Friedensfunktion des Staates wiegt nach Augustinus so schwer, dass der christliche Soldat um der Aufrechterhaltung des «ordo civicae pacis» willen auch auf Befehle eines gottlosen Königs hin kämpfen muss. Verweigerung des Gehorsams ist nur dann erlaubt, aber auch zugleich geboten, wenn die Befehle mit Sicherheit dem Gebot Gottes widersprechen. Dies ist immer der Fall, wenn sie sich gegen kultische Vorschriften des Christentums richten, etwa indem Idolatrie gefordert wird. So schreibt Augustinus über die christlichen Soldaten im Heer des heidnischen Kaisers Julian:

Christliche Soldaten dienten dem untreuen Kaiser. Wo es zur Sache Christi kam, da anerkannten sie nur den, der im Himmel ist. Verlangte er, dass sie die Götzen ehrten, dass sie Weihrauch streuten, so zogen sie ihm Gott vor. Sagte er aber: zückt das Schwert, zieht gegen jenes Volk – sogleich gehorchten sie. Sie unterschieden den ewigen Herrn vom zeitlichen Herrn, und dennoch waren sie, um des ewigen Herrn willen, auch dem zeitlichen Herrn untertan.⁴⁰

Über weitere konkrete Gründe, die eine Gehorsamsverweigerung rechtfertigen können, macht Augustinus leider keine Angaben. Man kann nur vermuten, dass offensichtlich verbrecherische und ungerechte Kriege die Bedingung erfüllen, mit Sicherheit gegen das Gebot Gottes zu verstoßen, so dass entsprechende Befehle von christlichen Soldaten nicht befolgt werden dürften.

Während Augustinus die Beteiligung von Christen an staatlich angeordneter Gewaltanwendung durchaus für vertretbar hält, sei es nach innen bei der Bestrafung von Verbrechern, sei es nach außen bei der Führung gerechter Kriege, so neigt er dort, wo es um den einzelnen Bürger geht, zu einer strengere-

ren Position. Zwar erlaubt das zeitliche Gesetz, einen Räuber, der einen Reisenden angreift, zu töten, oder einen Vergewaltiger umzubringen um sich zu schützen. Doch Augustinus fragt, ob es der wahren Wertehierarchie entspricht, um zeitlicher Güter wie des Besitzes oder der leiblichen Integrität willen einem anderen Menschen das Leben zu nehmen.⁴¹ Dem einzelnen Christen empfiehlt Augustinus, die Gebote der Bergpredigt nicht nur auf die *«praeparatio cordis»*, sondern auch auf die äußeren Handlungen zu beziehen, damit der Angreifer durch die Reaktion des Angegriffenen lerne, welch geringen Wert zeitliche Güter haben, und so das Böse durch das Gute überwunden werde. Augustinus macht also einen Unterschied zwischen dem Christen, der als Kaiser, Heerführer oder Soldat im Auftrag des Gesetzes handelt, und dem Christen als Privatmann. Zwar geht es beiden um die Besserung des Ungerechten, beide sollen aus Liebe und nicht aus Hass handeln, für beide gilt, dass Böses nicht mit Bösem zu vergelten ist. Doch wer im Auftrag des Gesetzes handelt, ist befugt, dabei Gewalt anzuwenden und, falls kein anderer Weg bleibt, zu töten, denn ihm obliegt es, die Friedens- und Ordnungsfunktion des Staates zu erfüllen. Der Privatmann hingegen, der keine solche Aufgabe hat, ist zu einer direkteren Umsetzung der Bergpredigt aufgerufen.

Anmerkungen

Gekürzte Version des Beitrags: Johannes BRACHTENDORF, *Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik*, in: Andreas HOLZEM (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 234–253.

- 1 Vgl. *De civitate dei* XIX 12–13, in: *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei Libri I–X / XI–XXII*, hg. v. Bernard DOMBART – Alphons KALB (CCL 48), 2 Bde, Tournhout 1955, 675–680. Traditionell spricht man hier von Transzendentalien.
- 2 Augustins Beispiel ist ein verwesender Leichnam, der seine organische Einheit verliert und auf die Stufe von Humus absinkt. Vgl. *De civitate dei* XIX 12 (s. Anm. 1), 675–678.
- 3 Vgl. *De civitate dei* XIX 12 (s. Anm. 1), 675–678; *De libero arbitrio* I 15.48; 30.101–34.114, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera Sect. VI Pars III: De libero arbitrio libri tres*, hg. v. William M. GREEN (CSEL 74) Wien 1956, 15, 30–35.
- 4 Vgl. *De civitate dei* XIX 11 (s. Anm. 1), 674f.
- 5 Vgl. *De trinitate* XIII 8,11, in: *Sancti Aurelii Augustini De trinitate libri XV (libri XIII–XV)*, hg. v. William John MOUNTAIN (CCL 50a.) Tournhout 1968, 396–398.
- 6 Augustinus zielt auf dieses Zurückbleiben hinter dem wesensmäßig Möglichen, wenn er das Böse als Mangel an Gutem (*privatio boni*) bezeichnet. Vgl. dazu Johannes BRACHTENDORF, *Augustins «Confessiones»*, Darmstadt 2005, 136–142.
- 7 Vgl. *De civitate dei* XIX 4 (s. Anm. 1), 664–669; sowie *Confessiones* X 28,39–39,64, in: *Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim*, hg. v. Pius KNÖLL (CSEL 33.) Prag – Wien – Leipzig 1896, 255–275.

- 8 Vgl. *De civitate dei* I 8–18 (s. Anm. 1), 7–20, über die Frage, warum bei der Eroberung Roms durch die Goten auch Christen beraubt, vergewaltigt und ermordet wurden. Augustinus schreibt: «Und jeder Sieg, auch wenn er Bösen zufällt, ist ein Gottesgericht zur Demütigung der Besiegten, sei es um sie von Sünden zu reinigen, sei es um sie für Sünden zu bestrafen.» (*De civitate dei* XIX 15 [s. Anm. 1], 682).
- 9 Die umfassendste und wohl auch reflektierteste Arbeit zu diesem Thema ist Timo J. WEISSENBERG, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005. Diesem Buch verdanke ich zahlreiche Anregungen.
- 10 Vgl. *De libero arbitrio* I 33, 112 (s. Anm. 3), 33.
- 11 Vgl. WEISSENBERG, *Friedenslehre* (s. Anm. 9, 133 ff.).
- 12 *De civitate dei* V 24 (s. Anm. 1), 160.
- 13 *De civitate dei* V 19 (s. Anm. 1), 156. Augustinus meint, dass Konstantin und Theodosius solche Regenten gewesen seien.
- 14 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 672.
- 15 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 671.
- 16 Augustinus fährt fort: «Wollte ich all das vielfältige Unheil, all die drängenden und drückenden Notstände im Gefolge dieser Übel so schildern, wie sie es verdienen, wozu ich freilich völlig außer Stande bin, wie würde ich damit je zu Ende kommen?» (*De civitate dei* XIX 7 [s. Anm. 1], 672).
- 17 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 672.
- 18 Trotz ihrer Kürze und Entlegenheit machten diese Stellen in der Rezeption gleichsam eine steile Karriere. Gratian und Thomas von Aquin (vgl. *Summa Theologiae* II–II q. 40, a.1) verhalfen ihnen zu einer enormen Wirkungsgeschichte, die Augustinus geradezu als den geistigen Vater der Lehre vom gerechten Krieg erscheinen lässt; vgl. *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae*, Bd. 17b: *Die Liebe* (2. Teil) – *Klugheit* (II–II, 34–56), hg. v. Josef ENDRES, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1966.
- 19 Vgl. *Epistula* 138 an Marcellinus, in: *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, Pars III, hg. v. Alois GOLDBACHER (CSEL 44.) Wien – Leipzig 1904, 126–148.
- 20 *Quaestiones in Heptateuchum* VI 10 (*Liber Sextus. Quaestiones Iesu Nave*), in: *Sancti Aurelii Augustini Quaestiones in Heptateuchum Libri VII*, (CCL 33.) Turnhout 1958, 318f. Die entsprechende Stelle bei Cicero lautet: «illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.» CICERO, *De re publica* III 35, in: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Bd. 39: *De republica. Librorum sex quae manserunt*, hg. v. Konrat ZIEGLER. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Fasc. 39.) Leipzig 1929. Vgl. auch die Bemerkungen zum Kriebsrecht in CICERO, *De officiis* I 34–37, in: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Bd. 48: *De officiis*. hg. v. C. ATZERT (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Fasc. 48.) Leipzig 1932 – 1971. Dort heißt es etwa: «quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur ...» (I 34).
- 21 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 671f.
- 22 Vgl. *Epistula* 138, 14 (s. Anm. 19), 139ff.
- 23 *Quaestiones in Heptateuchum* IV 44 (s. Anm. 20), 263.
- 24 *Contra Faustum* XXII 74, in: *Sancti Aurelii Augustini De utilitate credendi / De duabus animabus contra Fortunatum / Contra Adimantum / Contra epistulam fundamenti / Contra Faustum*, hg. v. Joseph ZYCHA (CSEL XXV, Sect. VI, Pars I.) Prag – Wien – Leipzig 1891, 672.
- 25 *Epistula* 138, 14 (s. Anm. 19), 14.
- 26 Vgl. *Contra Faustum* XXII 76 (s. Anm. 24), 674ff.
- 27 *Epistula* 138, 11 (s. Anm. 19), 136.
- 28 *Epistula* 138, 11 (s. Anm. 19), 136f.
- 29 *Epistula* 138, 13 (s. Anm. 19), 138f.
- 30 *Epistula* 138, 15 (s. Anm. 19), 141f.
- 31 Vgl. WEISSENBERG, *Friedenslehre* (s. Anm. 9, 163–165).
- 32 *Quaestiones in Heptateuchum* VI 10 (s. Anm. 20), 428f.; Jos 8,1–29.
- 33 Vgl. *Contra Faustum* XXII 70–79 (s. Anm. 24), 666–682.
- 34 Interessanterweise hat Augustinus durchaus auch einen kritischen Blick auf Tötungshandlungen und Diebstähle im Alten Testament. Abraham war eindeutig die Opferung seines Sohnes Isaak von Gott geboten worden (vgl. Gen 22,1–19), so dass er nicht Tadel sondern Lob verdiene für seine Bereitschaft, diesem Befehl zu folgen. Ob Jiftach hingegen wirklich in göttlichem Auftrag

handelte, als er aufgrund eines Gelübdes Gott seine einzige Tochter opferte (vgl. Ri 11,29–40), hält Augustinus für fragwürdig. Noch fragwürdiger ist seines Erachtens die Tat Samsons, der sich selbst mit zahlreichen Philisterfürsten unter den Trümmern eines Hauses begrub (vgl. Ri 16,23–31). Um Samsons Tat zu rechtfertigen, müsse man schon einen geheimen Befehl des heiligen Geistes an ihn unterstellen (vgl. *De civitate dei* I 22 [s. Anm. 1], 23f.). Tadelnswert sind nach Augustinus weiterhin der von Moses begangene Mord an einem Ägypter (Ex 2,11–12) sowie der Gewalteinsatz des Petrus bei der Festnahme Jesu (vgl. Joh 18,10) (*Contra Faustum* XXII 70 [s. Anm. 24], 666ff.). Auch die Mitnahme der Gold- und Silbergeräte der Ägypter durch die Israeliten bei der Flucht (Ex 12,35 f.) betrachtet Augustinus differenziert. Zwar war dieser Diebstahl von Gott veranlasst, aber es habe sich vielleicht doch eher um eine Erlaubnis Gottes als um einen Befehl gehandelt. Zudem sei es möglich, dass das Volk Israel nicht aus Gehorsam gegenüber Gott gehandelt habe, sondern aus Gier nach Gold, was natürlich eine Sünde wäre (vgl. *Contra Faustum* XXII 71 [s. Anm. 24], 668f.).

- 35 *Contra Faustum* XXII 78 (s. Anm. 24), 678ff.
- 36 *Contra Faustum* XXII 79 (s. Anm. 24), 680. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit den Manichäern in *Confessiones* III 7,13–14, wo Augustinus mit Blick auf die Patriarchen erklärt, dass die immer gleiche Gerechtigkeit doch zu einer Zeit etwas gebieten könne, was sie zu einer anderen Zeit verbiete.
- 37 Vgl. WEISSENBERG, Friedenslehre (wie Anm. 9), 407.
- 38 Diesen lobt Augustinus sehr, weil er statt zu kämpfen mit den Vandalen ein Friedensabkommen aushandelte; vgl. *Epistula* 229,2, in: *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, Pars IV, hg. v. Alois GOLDBACHER, (CSEL 57.) Wien – Leipzig 1911, 497f.
- 39 *Contra Faustum* XXII 75 (s. Anm. 24), 673f.
- 40 *Enarrationes in Psalmos* 124,7, in: *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos* CI–CL, hg. v. Eligius DEKKERS – Johannes FRAIPONT (CCL 40.) Tournhout 1956, 1841f.
- 41 Vgl. *De libero arbitrio* I 9–13 (s. Anm. 3), 9–15.

Abstract

Augustine: Ethics and Politics of Peace. This essay outlines Augustine's ethics and politics of peace by establishing his metaphysical framework of peace. The very existence of an entity, according to Augustine, is dependent on a certain degree of peace, understood as inner unity. He juxtaposes this presupposition of peace to the perfect peace, the highest good, for which all things strive. While the fall to sin precipitates a loss in peace – within the human individual, between humans, and between God and humans – the order of creation prevents utter dissolution. Ordained by God, political authority, too, takes up the necessary and potentially good task of maintaining and even promoting peace, order, and morality. Even though Augustine decries the horrors of war, he upholds the distinction between just and unjust wars, defending wars responding to offences against international law, past wars divinely commanded, and the military service of Christians.

Keywords: peace – unity – order – just war – libido dominandi – salvific history

DER KRIEG UND DAS VERGESSEN

Die Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg hat ein Vokabular entwickelt, mit dessen Hilfe der Umgang mit der Geschichte eines – meistens als Krieg bezeichneten – bewaffneten Konflikts behandelt werden soll. Es geht dabei insbesondere um die Bewältigung des Geschehenen, in der Form der Vergangenheitsbewältigung oder der Aufarbeitung. Diese wiederum verweist auf die für solche Prozesse erforderliche Arbeit, in Analogie etwa zu bürokratischen Vorgängen einer Sachbearbeitung, während die Vergangenheitsbewältigung an das im bewaffneten Konflikt notwendig enthaltene Element der Gewalt erinnert: Die Bewältigung verweist auf die Überwältigung. Dabei erfolgt ein doppelter Prozess. Zunächst stellt sich die Frage, wer den Krieg verursacht und ausgelöst hat, wer an ihm als einem Gesamtvorgang schuld ist. Das Geschehen wiederum, das ihn ausmacht, muss aufgearbeitet werden. Die Verursacher, und damit die Schuldigen, müssen bestraft werden und Sühne leisten. Betrachtet man den vergangenen Krieg genauer, so ist zweitens zu fragen, wer im Kriege Unrecht begangen, wer das im Kriege geltende Recht verletzt hat – dafür ist ebenfalls Sühne zu leisten. Hier soll von Schuld im Kriege oder Kriegsverbrechen gesprochen werden, dort von Schuld am Kriege oder Kriegsschuld.

Für einen solchen sehr verantwortungsbewussten Umgang mit der Vergangenheit steht in einem weitherum als vorbildhaft empfundenen Sinne Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Es hat sich nicht nur den Richtersprüchen der von ihm durch den von ihm ausgelösten Krieg und durch zahllose Kriegsverbrechen Geschädigten unterworfen, besonders in den Kriegsverbrecherprozessen in Nürnberg und in Tokio, sondern es hat sich auch, bald früher, bald später, mit großem Aufwand und großer Konsequenz, und gegen beträchtliche Opposition im Inneren, auch selber der Erforschung der einschlägigen Ursachen unterzogen.

Man kann hier von einer Haltung zur Vergangenheit im Modus des Erinnerns sprechen. Sie bildet, was den Krieg angeht, universalgeschichtlich be-

trachtet keineswegs die Regel, sondern eine klare Ausnahme. Das gilt ganz besonders für die Schaffung von Frieden in gegenseitigem Einvernehmen, im Friedensschluss, und im Gegensatz zur – einseitigen oder gegenseitigen – Unterwerfung oder Vernichtung. Wer Frieden will, muss vergessen können, das ist die Botschaft der meisten Friedensschlüsse, und der Friede erscheint als um so prekärer, je mehr er sich auf Erinnern stützt. Das ist eine ungewohnte und problematische Botschaft, deren Hintergrund eine genauere Betrachtung verdient. Inwieweit auch Kritik der entgegengesetzten Sichtweise am Platz ist, dass nämlich der Krieg nur durch Erinnern und Aufarbeitung überwunden werden kann – eine Sichtweise, die in unserer Gegenwart weltweit am meisten akzeptiert, oder jedenfalls am einflussreichsten ist – ist am Schluss zu fragen.

Der Westfälische Friede

Der Westfälische Friede von 1648 ist in der hier interessierenden Hinsicht Höhepunkt einer Tradition, die ganz besonders die großen europäischen Friedensschlüsse der Neuzeit prägt. So bestimmt Artikel 2 des Friedensvertrages von Osnabrück vom 24. Oktober 1648 zwischen dem Kaiser und dem König von Schweden (in stark gekürzter Form): «Auf beiden Seiten soll eine ewige Vergessenheit und Amnestie alles dessen sein, was seit Beginn dieser Vorfälle [...] an feindseligen Akten verübt worden ist, [...] so dass weder deswegen noch aus irgendeinem andern Grund oder Vorwand einer dem andern in Zukunft irgendwelche Feindseligkeit, Feindschaft, Unannehmlichkeit oder Behinderung zufügen [...] soll; [...] sondern alles und jedes, was bis zum jetzigen Zeitpunkt sowohl vor als auch während des Krieges [...] zugefügt worden ist, soll [...] dergestalt völlig aufgehoben sein, dass, was auch immer unter diesem Titel einer gegen den andern beanspruchen könnte, in ewiger Vergessenheit begraben sein soll.»

Hier wird als Grundlage des Friedens ein umfassendes und uneingeschränktes Vergessen konstruiert. Es bezieht sich nicht nur auf die eigentlichen Kriegshandlungen, sondern auf alle Handlungen im Kriege, die zu einer Schädigung der Gegenseite geführt haben. Der Krieg erscheint im Modus des Vergessens. Das heißt freilich nicht, dass schlechterdings alles, was auf den Krieg bezogen ist, vergessen werden muss. Die Bestimmung gilt vielmehr nur für Handlungen zugunsten der jeweils andern Seite. Wer seine eigenen Anhänger ohne dazu gezwungen zu sein bestraft, wird durch die Amnestie nicht daran gehindert. Das Vergessen wird dabei in einem sehr weiten Sinne verstanden. Zentrale Voraussetzung ist sein fiktiver Charakter. Es ist nicht fiktiv in dem Sinne, dass es letztlich doch nicht gilt, dass in Wirklichkeit trotz allem erinnert und auf der

Grundlage des Erinnerns bestraft wird, dass hinter der Fiktion noch eine vermeintlich echte Realität steht. Wer sich nicht daran hält, verletzt den Vertrag. Die Fiktion hat einen anderen Charakter. Kaum ein Kriegsteilnehmer, aber auch kein von einem Kriege betroffener Zivilist (und das sind heute fast alle Menschen) wird den Krieg aufgrund eines Amnestieartikels einfach vergessen, schon gar nicht die Schrecken und Gräuel des Dreißigjährigen Krieges. Es wäre vermessen, jenen Menschen, die den Zweiten Weltkrieg, oder beliebige andere schreckliche Kriege der neuesten Zeit, durchgestanden haben, weniger Betroffenheit zu unterstellen als denen des 17. oder irgendeines anderen Jahrhunderts. Es geht vielmehr um ein fiktives Wollen, indem sich die Beteiligten gegenseitig verpflichten, sich so zu verhalten, als hätten sie vergessen. Das ist in gewisser Weise eine unmögliche Haltung, die sich nicht verwirklichen lässt. Wohl kann der Mensch Dinge oder Erinnerungen verdrängen und unterdrücken oder aus dem Gedächtnis tilgen, wie es in den Friedensschlüssen oft heißt. Aber er kann diese Dinge nicht einfach zum Verschwinden bringen. Je stärker sie verdrängt werden, um so intensiver drängen sie wieder an die Oberfläche. Anders verhält es sich beim Erinnern. Der Mensch kann sich an etwas erinnern wollen, ohne dass er sich das Vergangene wieder in Erinnerung rufen kann. Für das Erinnern werden zuweilen spezielle Techniken entwickelt, wobei aber selbst sie möglicherweise nichts fruchten.

Auch wenn es unmöglich ist, einen vollständigen Überblick über die bislang in der Geschichte geschlossenen Friedensverträge zu gewinnen, so scheint doch außer Frage zu stehen, dass in der Geschichte zwischen dem Frieden und dem Vergessen, im Sinne des Aufarbeitens und des Bewältigens, des Aufhebens und Vergebens ein engerer Zusammenhang besteht als zwischen dem Frieden und dem Erinnern. Wer Frieden schließt, lässt sich in der Regel, und sei es auch nur zum Schein, auf die Grundlage des Vergessens ein. Das zeigt sich wenigstens in Ansätzen bereits in den frühesten erhaltenen Staatsverträgen aus dem Alten Orient. Viel deutlicher und sprachmächtiger wird die Erscheinung bei schriftlosen Völkern, die den zugrunde liegenden Gedanken des Vergessens, Vergebens und Aufhebens in den Protokollen, die die Europäer von ihren Vertragsverhandlungen in Übersee oft führten, insbesondere mit jenen außereuropäischen Völkern, die mit den Europäern in Konflikte gerieten. Wurden solche Auseinandersetzungen mit einem Friedensschluss beigelegt, so kam die Initiative dazu mindestens so häufig von den Europäern wie von den Außereuropäern. Dass solche Initiativen genuin waren, zeigte sich auch darin, dass die Europäer sich oft gezwungen sahen, von ihren Gegnern die Formeln, die sie vorfanden, zu übernehmen. Manche davon wurden sogar in den allgemeinen Sprachschatz der Europäer aufgenommen, so etwa das Begraben des Kriegsbeils oder das Rauchen der Friedenspfeife.

Solche und andere Metaphern wecken indessen leicht Zweifel: Handelt es sich bei den Friedensschlüssen lediglich um schöne Fiktionen, die manchmal noch mit einem Schuss Poesie gewürzt sind, oder lässt sich den Texten mehr und Substantielleres entnehmen? Hat die Fiktion des Krieges ihre eigene Wirklichkeit, oder bleibt sie Fiktion?

Gerade der Amnestieartikel des Westfälischen Friedens kann durchaus als Beleg dafür gelten, wie ernst die Angelegenheit genommen worden ist. Der Artikel zeigt, dass die Rechtssprache im Lauf der Zeit bestimmte Formeln der Volkssprache in sich aufgesogen hat. Das lässt sich anhand der großen Zahl von im Originaltext erhaltenen Friedensschlüsse zeigen, die zudem keine starren Formeln, sondern ein lebendiges, sich permanent wandelndes Corpus bilden. Bevor dieses näher betrachtet wird, ist noch auf eine weitere Besonderheit des Verhältnisses zwischen Erinnern und Vergessen hinzuweisen. Sehr viele Friedensschlüsse machen keine expliziten Aussagen bezüglich Erinnern und Vergessen. Die beiden Begriffe bilden sprachlogisch gesehen eine binäre Opposition: Sie schließen sich gegenseitig aus. Was bedeutet nun Stillschweigen des Vertrages bezüglich Erinnern und Vergessen, wenn im Friedensschluss nichts Einschlägiges steht? Man kann nur auf Vergessen schließen, genauer auf vorgeschriebenes, gewolltes Vergessen. Ginge man von Erinnern aus, so wäre es jeder Seite erlaubt, sich an das zu erinnern, was die Gegenseite ihr angetan hat, und daraus Konsequenzen in der Form von Angriffen auf den Gegner zu ziehen. Das würde leicht zur Fortsetzung des Krieges führen. Damit könnte dieser weitergehen, bis wenigstens eine Seite vernichtet wäre. Der Sieger könnte sich beliebig an das Geschehene erinnern, ohne dass er deshalb Angst vor dem Verlierer haben müsste – dieser könnte ja zumindest als politische Einheit gerade nicht mehr handeln.

So ist also davon auszugehen, dass das ganz überwiegende Stillschweigen bezüglich Erinnern und Vergessen in den Friedensverträgen als Aufforderung an die Parteien zu verstehen ist, sich vergessend zu verhalten. Freilich gilt das nur in eingeschränktem Masse. Wie nun noch zu zeigen ist, haben einzelne Friedensvertragsparteien immer wieder einseitige Schuldbestimmungen, oder eher Schuldanerkennnisse, akzeptieren müssen, ohne dass man von einer deutlich zunehmenden Häufigkeit im Ablauf der Zeit sprechen könnte. Auffällig ist, dass explizite Schuldzuweisungen in der Antike ausgesprochen selten sind. Der Gegner wird zwar oft physisch weitgehend vernichtet – aber man schreibt ihm nicht auch noch die Schuld am Geschehenen zu, und noch weniger muss er sein eigenes Urteil vertraglich unterschreiben. Eine solche Zuweisung wäre ja immerhin eine Schuldanerkennnis seitens des als schuldig Bezeichneten.

Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit nimmt die Bedeutung des Vergessens in den europäischen Friedensschlüssen allmählich zu. Mit der Zeit bil-

den sich umfassende, geradezu globale Formeln heraus. Sie erreichen ihren Höhepunkt etwa im 17. Jahrhundert. Die weitläufigsten Formeln indessen finden sich, wie häufig in der Rechtssprache, schon im Spätmittelalter. Weder vor noch nach 1648 bildet sich ein Art Formular heraus – fast immer hat die Amnestieklausel durchaus individuellen Charakter und betont so ihre Bedeutung. Dabei zeigen sich im Ablauf der Zeit Schwerpunktverlagerungen. Das größte Gewicht kommt zuerst dem religiös-moralisch verstandenen Vergeben zu, primär unter christlich-theologischem Einfluss. Man vergibt sich mit Hilfe Gottes gegenseitig das zugefügte Unrecht. Später kommt es zu einer Art Säkularisierung, die zugleich eine Ausweitung des erfassten Bereiches bedeutet: Nun soll zwischen ehemaligen Gegnern alles vergessen, aufgehoben und abgetan sein. Die Bedeutung des religiösen und des moralischen Faktors geht damit zurück.

Dennoch spielt das Vergessen nach wie vor eine gewichtige Rolle, in der Form von Kriegsschuldzuschreibungen, wobei einschlägige Passagen freilich spätestens seit dem 19. Jahrhundert ausgesprochen selten werden. Man bemüht sich, das Verhältnis zwischen Staaten von solchen Fragen freizuhalten. Das zeigt sich etwa in der Behandlung Napoleons nach seiner Niederlage 1814/15. Er wird als Störer der öffentlichen Ruhe und Ordnung Europas dargestellt und nicht als Schuldiger an einem zwischenstaatlichen Krieg. Zwischen den Staaten gilt, wenn auch nur implizit, Amnestie und Vergessen; Frankreich als Staat kann sich hinter Napoleon verstecken.

Im Ganzen ist deutlich, dass das Element des Erinnerns um so stärker ist, je einseitiger das Verhältnis zwischen den Kriegsparteien ist oder zumindest von der stärkeren Seite antizipiert wird. Wenn die überlegene Seite versucht, einen Herrschaftsanspruch durchzusetzen, stellt sie sich gerne als unschuldiges Opfer dar. Solche Situationen werden in der alteuropäischen Tradition hauptsächlich im Feudalismus artikuliert. Dieser beruht letztlich auf einseitigen Verhältnissen, die sich moralisieren lassen: Der Lehensmann verletzt seine Pflichten gegenüber dem Herrn in anderer Weise als der Herr die seinen gegenüber seinem Vasallen. Mit dem Aufkommen des modernen souveränen Staates verliert dieses Element zwischenstaatlicher Ungleichheit allmählich an Bedeutung; spätestens im 19. Jahrhundert ist es zum bloßen Bestandteil der Tradition geworden.

Europa und Übersee

Das heißt aber nicht, dass seither Situationen, in denen in einem Friedensschluss Schuldzuweisungen und einseitige Herrschaftsansprüche eingebracht werden, nicht mehr vorkommen. Das gilt vor allem für die europäische Expansion. Die Europäer haben in ihrem Verkehr mit Völkern und Staaten in Über-

see, der von Beginn an selbstverständlich und unvermeidbar war, in vielen Gebieten ein einseitiges Verhältnis zu ihren Gunsten zu konstruieren versucht. Die Folge war eine lange Reihe von Verträgen, die von den Europäern forciert wurden und immer wieder der außereuropäischen Seite die Schuld an den vorangegangenen Auseinandersetzungen gaben. Das galt vor allem bei deutlicher europäischer Überlegenheit, vielfach indessen auch bei ausgeglicheneren Kräfteverhältnissen – die Stellung der Europäer schien begründungsbedürftig. In solchen Situationen war es sogar möglich, dass die Europäer einen Teil der Schuld auf sich nahmen.

Die Kriegsschuld war damit zu einem zentralen Element der europäischen Stellung in Übersee geworden. Sie wurde von den Betroffenen ohne großen Widerstand akzeptiert. Immerhin ging es ja nicht um zentrale materielle, sondern «nur» um moralische Aspekte, die nichts kosteten, außer vielleicht einiges Prestige.

Der Erste Weltkrieg und Artikel 231

So bestand am Vorabend des Ersten Weltkrieges ein Dualismus zwischen inner- und außereuropäischen Verhältnissen, zwischen einer klaren Dominanz des Vergessens in Europa und einer Art Seitenlinie des Erinnerns außerhalb Europas. Und nun schlug die gewichtigere Tradition unvermittelt um in das, was man bisher bestenfalls als Nebentrdition hatte bezeichnen können. Die Friedensverträge, die den Ersten Weltkrieg beendeten, enthielten einen Artikel, der, bei allen Möglichkeiten zu unterschiedlicher Interpretation, die er ließ, doch ohne Zweifel als Zuschreibung von Kriegsschuld gedeutet werden konnte. Artikel 231 zwischen den Alliierten und Deutschland lautete wie folgt:

Die alliierten und assoziierten Regierungen erklären, und Deutschland erkennt an, dass Deutschland und seine Verbündeten als Urheber für alle Verluste und Schäden verantwortlich sind, die die alliierten und assoziierten Regierungen infolge des ihnen durch den Angriff Deutschlands und seiner Verbündeten aufgezwungenen Krieges erlitten haben.

Über die Ursachen und die Bedeutung dieses Artikels ist viel diskutiert worden. Er war zunächst nicht als Kriegsschuldartikel gedacht, hatte aber zweifellos die Wirkung eines solchen. Letztlich sollte er dazu dienen, Forderungen nach Reparationen, die traditionell als Kriegsentschädigungen bezeichnet wurden, zu rechtfertigen. Forderungen nach Ersatz für die ungeheuren Schäden und Verluste waren auf beiden Seiten selbstverständlich – aber es war auch klar, dass nur die Sieger eine Chance hatten, sie durchzusetzen. Als die Deutschen Artikel 231 dann als Schuldanklage verstanden, hätte seine Zurücknahme durch

die Sieger einen inakzeptablen Prestigeverlust bedeutet. Je mehr die Deutschen die Beschuldigungen von sich wiesen, desto mehr mussten die Alliierten auf ihnen beharren, zumal die Sieger auch subjektiv felsenfest von der Schuld der Gegenseite überzeugt waren. Diese Überzeugung zeigte sich auch darin, dass mehr nur nebenbei – und dadurch mit um so größerer Selbstverständlichkeit – noch weitere Bestimmungen über Schuld am und im Kriege in den Vertrag aufgenommen wurden. So sollte Kaiser Wilhelm II. und einer Reihe von deutschen Heerführern der Prozess gemacht werden.

Die gegen die übrigen Verliererstaaten in deren jeweiligen Friedensverträgen aufgestellten Beschuldigungen waren, nach Maßgabe der ihnen zur Last gelegten Taten, zwar schwächer, aber sie übernahmen dasselbe Muster. Hier war auf einen Schlag das dem Friedensschluss zugrunde liegende Prinzip auf den Kopf gestellt worden. An die Stelle des Vergessens war das Erinnern getreten, das 1919–1923 in kürzester Zeit einen, ja vielleicht sogar den Höhepunkt in der bisherigen Geschichte des Friedensschlusses erreichte. Entscheidend war die Verankerung des Artikels 231 im Vertrag. Sie hatte die Folge, dass die Unterlegenen das gegen sie gerichtete Urteil selber übernehmen und ratifizieren mussten. Durch die Aufnahme in den Vertrag wurde aus der einseitigen Behauptung eine gegenseitige Verpflichtung und Übernahme – der Vertrag sprach ausdrücklich von der Anerkennung durch Deutschland.

Die Jahre während und nach dem Ersten Weltkrieg zeigten besonders deutlich, dass das zugrundeliegende Prinzip des Friedensschlusses von den Machtverhältnissen getrennt zu betrachten war. Die Deutschen, und generell die Mittelmächte, waren nicht weniger von der Schuld der Alliierten überzeugt als die Alliierten es von der deutschen Schuld waren. Aber sie waren nicht imstande, diese Sichtweise als verbindlich im Vertrag durchzusetzen. Auch die Tradition spielte eine Rolle: Man hatte während der letzten Jahrhunderte den Frieden mit großer Selbstverständlichkeit mit dem Vergessen in Verbindung gebracht, nicht mit dem Erinnern. So waren etwa die Friedensverträge, die die Mittelmächte 1918 im Osten Europas, insbesondere mit Russland in Brest Litowsk schlossen, materiell nicht minder hart als der von den Deutschen so heftig abgelehnte Versailler Vertrag. Aber die Deutschen waren nicht auf die Idee gekommen, eine Kriegsschuld Klausel einzufügen.

Der Zweite Weltkrieg und die Folgen

Trotzdem: Der Paradigmenwechsel war geschehen. Und das mit erstaunlicher Geschwindigkeit. Wichtig war dabei, dass die Hauptsiegermächte 1945 dieselben waren wie 1918/19. Und wenn man schon 1918/19 die Unterlegenen

als Schuldige bezeichnet hatte, so konnte kein Zweifel daran bestehen, dass diesmal die Schuld noch weit stärker bei den Besiegten lag. Das zeigte sich bald im Vorgehen der Sieger. Soweit es überhaupt zu Friedensschlüssen kam, enthielten diese auch Schuldklauseln, aber nicht mit der Verve einer großen Anklage wie 1918/19, sondern mehr nur als beiläufige Erinnerung.

Danach allerdings wird die neue Auffassung resoluter, ja aggressiver. Neben die Schuldklauseln in den Verträgen, vor allem in den Friedensschlüssen von 1947 mit Hitlers europäischen Verbündeten, tritt in zunehmendem Maße die Forderung nach einer schuldbewussten Haltung, die auch durch Taten unter Beweis gestellt werden muss und durchgesetzt wird. Vor allem aber entfällt nun die traditionelle Amnestieklausel ganz und gar. An die Stelle des Vergessens tritt das Erinnern, das seinen Höhepunkt in Kriegsverbrecherprozessen findet, die sich sowohl auf Schuld am Kriege als auch auf Schuld im Kriege beziehen.

All dies ist den Realitäten der Zeit des Zweiten Weltkrieges sehr wohl angemessen. Angesichts der Maßlosigkeit der Verbrechen lässt sich umfassende Straflosigkeit im Rahmen des Vergessens als allgemeines Prinzip schwerlich rechtfertigen.

Was sich zuerst als klarer Erfolg erweist, wird aber mit der Zeit dennoch erneut zum Problem. Das hängt mit zwei Faktoren zusammen, die untrennbar mit dem Friedensschluss verbunden sind. Zum einen ist der Krieg dadurch definiert, dass beide Seiten sich gegenseitig feindselige Akte zufügen, dass der Krieg also auf Gegenseitigkeit beruht. Wendet nur eine Seite Gewalt an, weil die Gegenseite zu schwach ist, um sich zu wehren, so handelt es sich nicht um einen Krieg, sondern um eine Polizeiaktion. So sehr sich nun der Zweite Weltkrieg durch von einer Seite begangene Monstrositäten auszeichnet, so wenig kann man behaupten, dass nur eine Seite Unrecht begangen hat. Dieser Faktor wird noch verstärkt dadurch, dass der Zweite Weltkrieg keineswegs der letzte Krieg in der bisherigen Geschichte ist, auch wenn eine entsprechende Rhetorik das ganze 20. Jahrhundert durchzieht. Das bedeutet, dass weiterhin Kriege geführt werden, für die gilt, dass der Schuldige nicht zwingend zugleich der Stärkere ist. Solange aber gilt, dass in ihm die Macht entscheidet, nicht das Recht.

Zunächst steht außer Frage, dass in den vor 1945 ausgetragenen Kriegen die unterlegene Seite jeweils zugleich die schuldige ist. Diese Selbstverständlichkeit aber verliert sich in der Zeit nach 1945 allmählich. Wieder wirkt sich der eigentliche Grund für die frühere Tradition des Vergessens aus: Wer versucht, den Frieden auf dem Erinnern aufzubauen, der endet damit, dass an die Stelle des Friedens die Fortsetzung des Krieges tritt. Sollte der Sieger zugleich der Schuldige sein, so hat er die Macht, eine solche Behauptung im Vertrag zu verhindern.

Um dieses Dilemma aufzulösen, ohne einfach in die alte Fiktion des Vergessens zurückzufallen, sind in den letzten Jahrzehnten verschiedene Methoden entwickelt worden. Ihr Ziel ist es, den Skandal zu beseitigen, der darin liegt, dass offensichtliches Unrecht ungesühnt bleibt, ohne dass jeder Krieg den nächsten aus sich gebiert. Nur zwei dieser Methoden seien genannt. Wahrheitskommissionen verzichten auf Bestrafung und können sich dadurch auf das Erinnern ohne gewalttätige Folgen konzentrieren. Weiter geht der Internationale Strafgerichtshof. In ihm ist das Kernproblem des Umgangs mit dem vergangenen Kriege im Prinzip gelöst. Genauer: Es wäre gelöst, wenn nicht einige zentrale Punkte offen geblieben wären. So fehlt eine wirklich übergeordnete Gewalt, und vor allem sind die stärksten Mächte bis auf weiteres dem Gerichtshof nicht unterworfen. Solange sich daran nichts ändert, lohnt es sich, Vergessen, Aufhebung und Vergebung als Aspekte möglicher Friedensordnungen in der Erinnerung zu behalten. Sie sind weniger anspruchsvoll als modernere Friedensmechanismen, haben dadurch aber vielleicht auch eher eine Chance auf Verwirklichung.

Abstract

Forgetting War. What is the foundation of peacemaking in history as seen by the peacemakers themselves? Is it the decision to forget everything hostile that has passed between the belligerents, so as to be free to build a new order; or is it, on the contrary, to remember whatever has been done by each side against the other, in order to realise a justice, which will, as a rule, be designed by the victor? A survey of a great number of peace treaties concluded in all parts of the world suggests that there has been a long-standing tradition to connect peace with forgetting and war with remembrance. More recent methods and institutions to promote peace, like truth and reconciliation commissions or the International Criminal Court, may be influenced by these findings.

Keywords: peace agreement – remembrance – oblivion – guilt – forgiveness – Peace of Westphalia – Treaty of Versailles

KIRCHE IM KRIEG

Benedikt XV. als Mittler des Friedens

Einem Jugendfreund aus gemeinsamen Genueser Studententagen vertraute sich Benedikt XV. im Sommer 1915 an: Er tue alles ihm Mögliche, um die Menschen zu versöhnen, «aber die Katholiken, die auf mich hören müssten, fühlen sich eher als Belgier, Deutsche, Österreicher usw., als dass sie sich als Katholiken fühlen.»¹ Mit diesen Worten ist das ganze Dilemma umschrieben, das das Wirken des «Friedenspapstes» im Ersten Weltkrieg kennzeichnet.

Um sein Handeln recht einordnen zu können, muss man ein wenig zurückblenden. Nach der Zerschlagung des alten Kirchenstaates im Jahr 1870 war es zu einer nie gekannten Solidarisierung mit dem Papst als selbsterklärtem «Gefangenen im Vatikan» gekommen. Wallfahrten nach Rom wurden zu einem namhaften Phänomen; eine ultramontane Presse machte sich für die Anliegen des Papsttums stark; durch den «Peterspfennig» wurden Katholiken in aller Welt zur Gewährleistung der materiellen Basis des Vatikans in die Pflicht genommen; durch insgesamt zehn internationale Vermittlermissionen wurde das außenpolitische Prestige des Heiligen Stuhls gemehrt. Damit war das Papsttum mehr denn je zum politischer *global player* mit moralischer Weltgeltung geworden. Eine Probe auf diese neuen Rahmenbedingungen musste der Erste Weltkrieg werden. Würde man dem Papst Autorität zubilligen und seinen Worten Gehör schenken?

Die Wahl eines «politischen Papstes»

Am 20. August 1914 war Pius X. (1835–1914) gestorben. Der moribunde Papst hatte den Ausbruch des Krieges nur noch beklagen können. Über das Stimmungsbild des auf seinen Tod folgenden Konklaves sind wir relativ gut unterrichtet. Der Pontifikat des Sarto-Papstes war von innerkirchlichen Re-

JÖRG ERNESTI, geb. 1966, ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Augsburg.

formen geprägt gewesen (Liturgie, Kirchenmusik, Kampf gegen vermeintliche «modernistische» Strömungen in der Theologie). Schon bald bildete sich unter den Kardinälen als Konsens heraus, dass derlei Probleme im neuen Pontifikat angesichts der Weltlage nicht im Vordergrund stehen konnten. Der schließlich gewählte Kandidat, der Bologneser Erzbischof Giacomo Della Chiesa (1854–1922), hatte denn auch ein ausgesprochen politisch-diplomatisches Profil. Ausgebildet an der Päpstlichen Diplomatenakademie, war der Genueser Markgraf schon früh der engste Mitarbeiter Mariano Rampolla del Tindaros (1843–1913) geworden. 1887 zum Kardinalstaatssekretär ernannt, wurde er zum eigentlichen Architekten der ambitionierten Außenpolitik Leos XIII. (1810–1903). Neben den genannten Mediationen zwischen Staaten stand vor allem die Aussöhnung der französischen Katholiken mit der ungeliebten Republik auf der Agenda. Unter Pius X. stockte Della Chiasas kuriale Karriere, und er wurde zuletzt auf den Bischofsstuhl von Bologna weggelobt (nach dem römischen Prinzip *promovetur ut amoveatur*). Obwohl die Bologneser Erzbischöfe für gewöhnlich dem Kardinalskollegium angehören, musste er selbst ungewöhnlich lange auf das rote Birett warten.

Seine Wahl zum Papst wird man als Option für die Möglichkeiten der Diplomatie und als Beitrag zum Frieden unter den verfeindeten Staaten, vielleicht für eine päpstliche Mediation in großem Stil deuten können. Freilich waren seine Handlungsmöglichkeiten begrenzt, wie er schon bald durch inoffizielle Kanäle erfahren musste. Im Londoner Vertrag vom 26. April 1915, durch den sich die Italiener vor dem Kriegseintritt von der Entente zukünftige Gewinne im Fall eines gewonnenen Krieges zusichern ließen, hieß es in Artikel 15: «Frankreich, Großbritannien und Russland unterstützen Italien darin, jedwede Beteiligung eines Vertreters des Heiligen Stuhls bei Friedensverhandlungen oder bei Verhandlungen von Fragen, die durch den Krieg entstanden sind, abzulehnen.»²

Auf den ersten Blick mag das widersinnig erscheinen: Warum sollte man nicht nach jedem Strohalm greifen, um den Krieg zu beenden und eine gerechte Friedenslösung herbeizuführen? Der Grund liegt auf italienischer Seite darin, dass mit der Anrufung des Heiligen Stuhls als internationaler Mittler indirekt dessen Souveränität anerkannt worden wäre. Es ging der römischen Regierung darum – wie schon in den vergangenen 45 Jahren –, die Römische Frage von der Agenda der internationalen Politik fernzuhalten.

Internationale Kriegspropaganda und päpstliche Neutralität

Seit 1870 war das Profil des Heiligen Stuhls als global-politischer Akteur und als neutrale Schiedsinstanz modelliert worden. Der Verlust des Kirchenstaates,

bei aufrechterhaltenem Souveränitätsanspruch, bot also auch eine Chance für politisches Handeln in der Gegenwart. In fast allen europäischen Kriegen der Neuzeit hatte der Heilige Stuhl Partei ergriffen bzw. ergreifen müssen, sei es in den Renaissancekriegen, in den Konfessionskriegen des 16./17. Jahrhunderts, im Spanischen Erbfolgekrieg, in den Napoleonischen Kriegen oder im Risorgimento. Immer wieder hatte man auf militärischem Wege die eigene Position verteidigen müssen.

Man wird dem Diplomaten Benedikt XV. bescheinigen dürfen, dass er diese Chance erkannte und beherzt ergriff, indem er für sich selbst klar und eindeutig die Neutralität postulierte. Dies ist umso bemerkenswerter, als der Krieg in allen kriegführenden Staaten von Christen gerechtfertigt, ja bisweilen sogar enthusiastisch begrüßt wurde. Dieser Aspekt ist in der Forschung immer wieder herausgestellt worden. Vor dem Hintergrund der internationalen Kriegspropaganda hebt sich die päpstliche Unparteilichkeit schroff ab. Sie erscheint umso bemerkenswerter, als es von beiden Seiten immer wieder Versuche gegeben hat, den Papst dazu zu bewegen, echtes oder vermeintliches Unrecht der Kriegsgegner zu verurteilen. In Belgien etwa, das vom Deutschen Reich unter Verletzung seiner Neutralität angegriffen und besetzt worden war, kam die sterile Neutralität des Pontifex nicht gut an. Hier beherrschte der antideutsch eingestellte Erzbischof von Mecheln, Kardinal Desirée-Joseph Mercier (1851–1926), die öffentliche Meinung, da König Albert I. (1875–1934) im Exil auf Seiten der Franzosen kämpfte. In Italien war der Franziskaner Agostino Gemelli (1878–1959) unter den Meinungsführern, was den Krieg anging, in Deutschland (Erz-)Bischof Michael Faulhaber (1869–1952), in Frankreich der Dominikaner Antonin-Dalmace Sertillanges (1863–1948) – um nur einige prominente Stimmen von katholischen Befürwortern des Krieges zu nennen. Wiederholt kam es zu diplomatischen Verstimmungen wegen angeblicher Parteilichkeit des Papstes, etwa als ihm unterstellt wurde, er habe im Dezember 1917 vor Freude über die Befreiung Jerusalems aus osmanischer Hand in Rom alle Glocken läuten lassen.

Allerdings hätte es ihm aus katholischer Sicht durchaus schwerfallen müssen, die eine oder andere Seite zu bevorzugen, kämpften doch auf beiden Seiten Katholiken, ja große katholische Nationen wie Frankreich, Italien, Österreich-Ungarn standen einander unversöhnlich gegenüber. Im Konsistorium vom 22. Januar 1915 erklärte er, Christus sei für alle Menschen gestorben. Als dessen Stellvertreter auf Erden könne er nur beklagen, dass in allen Lagern Katholiken kämpften, und er sei deshalb umso mehr zu einer strengen Neutralität verpflichtet.³

Kurz nach seiner Wahl versicherte Benedikt XV. in dem Apostolischen Schreiben *Ubi primum*, er wolle alles in seiner Macht Stehende tun, um zur

Beendigung des Krieges beizutragen.⁴ In seiner ersten Enzyklika, *Ad beatissimi Apostolorum*, betonte er, als Vater aller Katholiken, ja aller Menschen, dürfe er nicht parteiisch sein. Klar verurteilte er schon hier den Krieg als ein menschliches Versagen.⁵ Diese Deutung sollte sich wie ein Grundakkord durch seine öffentlichen Äußerungen in den Jahren 1914–1918 ziehen. Der Krieg ist Folge der Abkehr von Gott, Ungehorsam gegenüber seinen Geboten, Mangel an Liebe, Untreue gegenüber Christus. Europa, das christliche Abendland, verfehlt sich an seiner eigenen Bestimmung. Wiederholt bezeichnete Della Chiesa den Krieg als einen «Selbstmord des zivilisierten Europa».⁶ Insofern kann er nichts anderes als ein «sinnloses Blutvergießen» sein, wie er dann 1917 in seiner Friedensnote formulieren wird. In *Ad beatissimi Apostolorum* erinnerte er daran, dass die Menschen, die sich bekämpfen, alle dieselbe Würde besitzen. Sie alle sind Kinder des einen himmlischen Vaters. Eindringlich rief er die Regierenden zum Frieden auf.

Humanitäres Wirken

Man wird Benedikt XV. nicht absprechen können, über den Krieg und seine grausamen Folgen persönlich betroffen gewesen zu sein. Das breit gefächerte humanitäre Wirken, das während des Krieges vom Papst initiiert wurde, war also nicht bloß politisch begründet (auch wenn es politische Folgen zeitigen sollte, wie zu zeigen sein wird).

Weihnachten 1914 setzte sich der Pontifex vergeblich für einen Waffenstillstand ein. Immer wieder wurde der Austausch von verwundeten und invaliden Männern in neutralen Drittstaaten wie der Schweiz, Holland und Dänemark vermittelt. Am bekanntesten war sicher der Suchdienst für vermisste, verwundete und gefallene Soldaten, der im Staatssekretariat eingerichtet wurde. Um die 500.000 Antworten auf Anfragen verließen die vatikanischen Mauern. Mehrfach setzte er sich für Zwangsarbeiter ein. Als es seit dem Frühjahr 1915 zu Massendeportationen von Armeniern kam, die de facto nichts anderes als Todesmärsche waren, ließ er auf diplomatischen Kanälen beim deutschen und österreichischen Geschäftsträger an der Hohen Pforte intervenieren. Als dies nichts fruchtete, entschloss er sich zu dem ungewöhnlichen Schritt, persönlich an den Sultan des Osmanischen Reiches zu schreiben und mit eindringlichen Worten zum Schutz des armenischen Volkes aufzurufen.

Schließlich wird man nicht zuletzt die zahlreichen Gebetsaufrufe und Gebete um den Frieden als von der Sorge um den Menschen beseelt, und damit als in einem tieferen Sinne «humanitär» einstufen dürfen. Die humanitären Aktivitäten des Vatikans waren nicht auf Katholiken beschränkt, sondern kamen

Menschen jedweder Religion zugute, so dass man zu Kriegszeiten von einem «Zweiten Roten Kreuz» sprach. Sie mussten quasi aus dem Boden gestampft und in der schwierigen Situation der politischen Isolation organisiert werden. Zwar waren sie kaum mehr als ein Tropfen auf dem heißen Stein, hatten aber als solche eine große symbolische Wirkung.

Friedensinitiativen

Benedikt XV. war ein Schüler Rampollas und ein Erbe der Ausgleichspolitik Leos XIII. Er wusste um die Bedeutung der Neutralität, die Voraussetzung für jedwede Friedensinitiative ist. Durch die humanitären Aktivitäten wurden Prestige und moralisches Gewicht des Papsttums gestärkt. Auch diesen Zusammenhang nahm der Della Chiesa-Papst aufmerksam wahr.

Zum gewöhnlichen Instrumentarium eines Papstes in Kriegszeiten gehört das Gebet. Davon machte Benedikt XV. ausgiebig Gebrauch. Immer wieder betete er um den Frieden und rief die Christen zum Gebet auf. Das Beten um den Frieden wurde geradezu zum Leitakkord seines Pontifikates. Die Anrufung Mariens als *Regina Pacis* (Königin des Friedens), die seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar ist, wurde jetzt erst richtig populär. Ebenso fehlten nicht religiös-moralische Appelle, mit denen er die Kriegsparteien zum Frieden aufforderte.

Wenn man an die Friedensinitiativen dieses Papstes erinnert, denkt man zu Recht zunächst an seine große Friedensnote *Dès les débuts*, mit der er sich am 1. August 1917 an die Führungen der kriegführenden Staaten wandte. Weniger im Blick sind seine Versuche, Italien davon abzuhalten, Österreich-Ungarn den Krieg zu erklären. Die beiden Mächte waren ja seit 1882 in der defensiv ausgerichteten Tripel-Allianz verbündet. Rom sah sich bei Kriegsbeginn nicht genötigt, dem Nachbarn im Norden beizuspringen, hatte dieser doch Serbien den Krieg erklärt. Allerdings stand es von Anfang an zu erwarten, dass das Land auf der Seite der Entente in den Krieg eintreten würde, da die Überschneidung der Interessen im Blick auf die Donaumonarchie denkbar groß war. Rom erhob Anspruch auf Welschtirol, Triest und Istrien, die 1870 nicht Teil des Königreichs Italien geworden waren. Beide Mächte konkurrierten auch auf dem Balkan und an der dalmatinischen Küste. Um einen kriegesischen Konflikt zu vermeiden, ließ Benedikt XV. im Frühjahr 1915 in Wien sondieren, ob man dort zum Verzicht auf die umstrittenen Gebiete bereit sei. Auf Seiten der Entente wurde dies als Parteilichkeit zugunsten der Donaumonarchie gedeutet. Ohnedies kam ein solcher Verzicht für die kaiserliche Regierung nicht in Frage, da Triest als Kriegshafen strategisch bedeutend war und die Preisgabe der italienischsprachigen Gebiete ein Fanal für das Vielvölkerreich bedeutet hätte.

Die päpstlichen Bemühungen mussten auch deshalb ins Leere laufen, weil der antiklerikale italienische Außenminister Sidney Sonnino (1847–1922) längst parallel mit der Entente verhandelte. Auf sein Betreiben hin fand die erwähnte Klausel, die den Ausschluss des Vatikans von Friedenverhandlungen vorsah, in den Londoner Vertrag mit der Entente Eingang. Am 24. Mai 1915 erfolgte die Kriegserklärung Italiens gegen Österreich-Ungarn, im Folgejahr auch gegen das Deutsche Reich.

Trotz der fortbestehenden Spannung zwischen Quirinal und Vatikan wegen der «Römischen Frage», der ungeklärten Souveränität des Heiligen Stuhls, wurden nun inoffizielle Gesprächskontakte über den Tiber hinweg aufgenommen. Für Kirchenfragen zuständig war in der Person Carlo Montis ein Studienfreund des Papstes, der nun beflissen Informationen von einer Seite des Tibers zur anderen übermittelte. Seine umfangreichen Tagebücher vermitteln ein gutes Bild der Einschätzungen und Intentionen des Papstes.⁷

Erstaunlich am Ersten Weltkrieg ist nicht nur, dass er nach einer langen Inkubationsphase tatsächlich ausbrach. Die Metapher der «Schlafwandler» (Chr. Clark), als welche sich die europäischen Mächte vor dem Sommer 1914 bewegten, scheint in diesem Zusammenhang höchst treffend. Überraschend ist auch, dass alle Seiten nur mit einem kurzen «Abenteuer» rechneten, nicht aber mit einem jahrelangen Stellungskrieg, der Millionen Menschen das Leben und die Gesundheit kostete. Am erstaunlichsten erscheint jedoch, dass trotz des Friedenswillens aller Beteiligten kein Ausweg aus dem Konflikt zu finden war. Im Jahr 1916 hatte sich eine Pattsituation verfestigt. Trotz der in jeder Hinsicht bestehenden Überlegenheit der Entente standen die Mittelmächte noch weit in Feindesland, und große Erfolge wie die Überwindung der Italiener sowie die Ausschaltung Russlands sollten noch kommen. Letztlich zeigte sich, dass ein moderner Massenkrieg nicht mehr wie die klassischen Kriege in Feldschlachten zu gewinnen war, sondern allenfalls durch innere Unruhen und das Kollabieren ganzer Nationen beendet werden würde (wie es im Fall der Mittelmächte und Russlands dann tatsächlich der Fall sein sollte). Obwohl allgemeine Kriegsmüdigkeit sich breitmachte, blieb ein Friedensvorstoß der Mittelmächte im Dezember 1916 folgenlos, da er keine konkreten Zusagen enthielt. Immerhin schien der Boden für eine päpstliche Intervention damit bereitet.

Der Friedensnote vom 1. August 1917 gingen geheime Sondierungen seitens des Vatikans vor allem bei den Mittelmächten voraus, die zum Ziel hatten, dass diese ihre Kriegsziele und Friedensbedingungen deutlich offenlegten. So sollte ihre Glaubwürdigkeit in den Augen der Entente-Mächte gestärkt werden. Ende Juni 1917 führte der neue Münchner Nuntius Eugenio Pacelli (1876–1958) Gespräche mit Reichskanzler Theodor von Bethmann Hollweg

(1856–1921) in Berlin und mit Wilhelm II. (1859–1941) in Bad Kreuznach, dem er ein Handschreiben des Papstes übergab.⁸ Der Nuntius bemühte sich um die Zusage, dass Belgien, dessen Neutralität durch den deutschen Einmarsch verletzt worden war, als unabhängiger Staat wiederhergestellt würde – eine elementare Forderung der Entente. Die Gespräche mit dem Regierungschef waren durchaus vielversprechend. Auch die Friedensresolution des Reichstags vom 19. Juli 1917, der Sozialdemokraten, Politiker der katholischen Zentrumspartei und Liberale einen baldigen Verständigungsfrieden forderten, konnte als Hoffnungszeichen gelten. Doch bald zeigte sich, dass die von Bethmann Hollweg gemachten Zusagen von dessen Nachfolger Georg Michaelis (1857–1936) nicht erneuert wurden. Der neue Kanzler hatte der Dritten Obersten Heeresleitung unter Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff wenig entgegenzusetzen.

Dieser diplomatische Fehlschlag hielt den Papst nicht davon ab, den Staatsoberhäuptern der kriegführenden Nationen seine Friedensnote zu übermitteln. Folgende Punkte enthielt der päpstliche Plan:⁹

1. Verzicht auf Annexionen und Reparationen, also die Rückkehr zum *status quo ante* vom Sommer 1914. Polen, Serbien und Belgien müssen unabhängige Staaten sein;
2. Rückgabe der Kolonien an Deutschland;
3. Regelung strittiger Gebietsfragen zwischen Deutschland und Frankreich (Elsass-Lothringen) bzw. zwischen Österreich-Ungarn und Italien (s.o.) durch Schiedsgerichte;
4. allgemeine, kontrollierte Abrüstung;
5. Freiheit der Meere. Das richtete sich sowohl gegen den vor allem von Deutschland ausgehenden U-Boot-Krieg, als auch gegen die Abriegelung der deutschen Nachschublinien durch die englische Seeblockade.

Es überrascht die Konkretheit der päpstlichen Vorschläge, die eine gute Kenntnis der militärisch-politischen Situation voraussetzen. Der Pontifex beschränkte sich mit seiner Note eindeutig nicht auf moralische Appelle und religiöse Weisungen, sondern begab sich in das Gebiet der Politik

Die Mittelmächte signalisierten in ihren Reaktionen Anerkennung und Respekt, verblieben aber ansonsten im Unverbindlichen. Dies sollte sich als ein historischer Fehler erweisen: Hätte man die Chance ergriffen und durch Offenlegung der eigenen Kriegsziele sowie der Bedingungen, unter denen man zu einem Friedensschluss bereit war, ernsthaft die Bereitschaft zu Verhandlungen signalisiert, hätte man diese aus einer Position der Stärke herausführen können – anders als es dann ein Jahr später der Fall sein sollte. Die Entente-mächte waren durch den Londoner Vertrag gehalten, eine Friedensvermittlung des Heiligen Stuhls nicht zu akzeptieren. Deshalb antworteten sie nicht

– abgesehen von den USA, die jenen Vertrag nicht unterschrieben hatten. Präsident Woodrow Wilson (1856–1924) machte deutlich, dass ohne eine Demokratisierung der Kaiserreiche nicht mit einem Frieden zu rechnen sei. Und das hieß nach Lage der Dinge, dass die Kanzler von den Parlamenten ernannt werden müssten und ihnen allein verantwortlich seien. Auch müsse erst der «preußische Militarismus» gebrochen werden. Zwischen Quirinal und Vatikan herrschte Funkstille, und nicht einmal im Ansatz verstanden sich König und Ministerpräsident zu einer positiven Würdigung der päpstlichen Bemühungen. Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri ließ die Regierung wissen: «Wie! Der Papst wendet sich zum ersten Mal nach 1870 an den italienischen König, und dieser antwortet nicht einmal! Er hätte zumindest eine höfliche Ablehnung signalisieren müssen. Wilson dagegen hat geantwortet, und geantwortet haben neben Österreich und Deutschland sogar die Türkei und Bulgarien.»¹⁰

An sich ein diplomatisches Aktenstück, wurde die päpstliche Friedensnote doch bald schon bekannt. Es waren die Bolschewisten, die alle geheimen Verträge des zaristischen Regimes öffentlich bekannt machten. Als nach der für die italienischen Gebirgstruppen verheerenden Schlacht von Karfreit (24.–27. Oktober 1917) Hunderttausende von Soldaten und Zivilisten gen Süden flohen, trugen viele von ihnen den päpstlichen Text in der Rocktasche, auf den Lippen den Ruf «*Viva il papa che vuole la pace!*» (Es lebe der Papst, der den Frieden will).¹¹ In der parlamentarischen Untersuchungskommission zu den Ursachen der Niederlage wurde auf den verderblichen Einfluss der Friedensnote hingewiesen.

Die zukünftige Friedensordnung hatte Benedikt XV. in der letzten Phase des Krieges im Blick, als er sich für den Fortbestand der Habsburgermonarchie stark machte. Der persönlich fromme Kaiser Karl I. (1887–1922; 2004 seliggesprochen) zeigte besonderes Vertrauen zu dem eine Generation älteren Pontifex. So konnte er seinen Rat beherzigen, den amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson um einen Frieden auf der Basis seiner 14 Punkte zu ersuchen und ihn um Unterstützung bei dem Vorhaben zu bitten, aus Österreich-Ungarn einen echten Bundesstaat zu machen. Was den Papst dabei leitete, liegt auf der Hand: Er hielt den Nationalismus für die Wurzel allen Übels, auch des gegenwärtigen Krieges. Im Zusammenleben der Völker in der Donaumonarchie war der Nationalismus aus seiner Sicht im Ansatz überwunden. Hellsichtig sah er voraus, dass kleinere Nationalstaaten, wie sie aus der Erbmasse des Riesenreiches entstehen sollten, dem Bolschewismus nichts entgegenzusetzen haben würden. Das sollte sich – nach dem für diese Staaten nicht weniger verhängnisvollen Intermezzo des Faschismus – erst 1945 bewahrheiten.

Nach Kriegsende

Die Folgen des Krieges beschäftigten Benedikt XV. bis zu seinem Tod im Januar 1922. Ausgeschlossen von den Friedensverhandlungen in den Pariser Vororten, war er persönlich überzeugt, dass die Friedensregelungen nicht zu einer dauerhaften Befriedung Europas führen würden. Als erster Papst in der Geschichte veröffentlichte er 1920 eine Enzyklika zum Thema des Friedens. In *Pacem Dei munus* schreibt er, dass echter Friede nur auf der Versöhnung der einstmals verfeindeten Nationen gründen kann. Vergeltung und Rache seien nur der Nährboden für neue Gewalt. Es brauche daher eine Umkehr der Herzen und eine Rückkehr zur Beachtung der Gebote Gottes.¹² Gleichwohl kam es nicht zu einer Einbindung des Vatikans in den neuen Völkerbund, der doch zum Frieden unter den Staaten beitragen sollte.

Die Friedensinitiativen des Papstes, seine entschiedene Verurteilung des Krieges und seine humanitären Aktivitäten wurden zum Katalysator des christlichen Zweigs der Friedensbewegung. Christliche Pazifisten wie etwa der NS-Märtyrer Max Josef Metzger (1887–1944) oder der französische Christdemokrat Marc Sangnier (1873–1950) konnten sich auf die Friedensbotschaft Benedikts XV. berufen. Bei allen positiven Aspekten hatte das Wirken des Papstes jedoch auch Grenzen: Während des Krieges hatte der lutherische Primas von Schweden, Erzbischof Nathan Söderblom (1866–1931), ohne größeren Erfolg Vertreter verschiedener Kirchen zu einer Friedenskonferenz nach Uppsala geladen (die katholische Kirche hatte keine Delegierten entsandt). Benedikt XV. agierte kraftvoll, doch letztlich nur im Namen der katholischen Kirche. Für eine Zusammenarbeit der Kirchen um des Friedens, einer Milderung der Kriegsfolgen und einer gerechten Friedensordnung willen war es noch zu früh.

Fazit

Benedikt XV. empfand es als tragisch, dass sich im Ersten Weltkrieg christlich geprägte Nationen gegenüberstanden und Katholiken einander bekämpften. In der Tradition der Außenpolitik Leos XIII. warf er das ganze moralische Gewicht des Papsttums in die Waagschale, um die Folgen des Krieges für die Menschen zu mildern. Durch Friedensinitiativen suchte er zu einer Verständigung beizutragen. Sein Wirken für den Frieden und das humanitäre Engagement des Vatikans wurden nach Kriegsende allgemein anerkannt. Durch die Politik Benedikts XV. wurde das Papsttum endgültig als Friedensmacht und als moralisch-politischer *global player* etabliert. Von hier aus lässt sich eine

Linie zum Friedensaufruf Pius' XII. am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, zur Friedensrede Pauls VI. vor der UNO im Jahr 1965 und zu den von ihm begründeten Weltfriedenstag. Seit dem Wirken des «Friedenspapstes» Benedikt XV. weiß die Weltöffentlichkeit, dass das Papsttum für Frieden und Völkerverständigung steht. Noch Papst Franziskus ist diesem Erbe verpflichtet, wie seine Vermittlungsbemühungen zwischen Kuba und den USA zeigen.

Anmerkungen

- 1 «Ma i cattolici che però dovrebbero sentirmi, prima di essere cattolici si sentono belgi, germanici, austriaci»: Antonio SCOTTÀ (Hg.), *La conciliazione ufficiale. Diario del Barone Carlo Monti «Incaricato d'affari» del governo italiano presso la Santa Sede (1914–1922)*, 2 Bände, Rom 1997, Bd. 1, 258 (Eintrag vom 5.8.2015). – Bei den folgenden Ausführungen stütze ich mich hauptsächlich auf meine Biographie Benedikts XV.; Vgl.: Jörg ERNESTI, *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg i. Br. u.a. 2016.
- 2 «France, Great Britain and Russia shall support such opposition as Italy may make to any proposal in the direction of introducing a representative of the Holy See in any peace negotiations or negotiations for the settlement of questions raised by the present war”: John ASHLEY u.a. (Hg.), *The Major International Treaties of the Twentieth Century. A History and Guide with Texts*, London 2001, 64ff. (Zitat: 66).
- 3 Vgl. AAS 7 (1915), 33ff.
- 4 Vgl. AAS 6 (1914), 501f.
- 5 Vgl. AAS 6 (1914), 587–660.
- 6 «Suicidio dell'Europa civile»: AAS 8 (1916), 59 (4.3.1916).
- 7 Vgl.: SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiale* (s. Anm. 1.); zur Person: Bd. 1, 10–28.
- 8 Auch über diese Zusammenhänge sind wir heute besser im Bild, seit die Nuntiatrakten veröffentlicht wurden: Vgl. http://www.pacelli-edition.de/index_pacelli.html [zuletzt aufgerufen 8.5.2017].
- 9 Vgl. AAS 9, 1 (1917), 417–420.
- 10 »Come! Il papa per la prima volta dopo il [18]70, si rivolge al re d'Italia e non solo questi non risponde – ed avrebbe dovuto farlo anche solo con un cortese rifiuto, mentre Wilson ha risposto ed hanno risposto, oltre Austria e Germania, perfino la Turchia e la Bulgaria”: SCOTTÀ, *Diario del Barone Carlo Monti*, Bd. 2 (s. Anm. 1), 195f.
- 11 SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiale* (s. Anm. 1), Bd. 1, 200 (Eintrag vom 7.11.1917).
- 12 Vgl. AAS 12 (1920), 209–218.

Abstract

Benedict XV and the Pursuit of Peace. The election of Benedict XV at the beginning of World War I was a plea for the chance of diplomatic action. Although his attempts to limitate the conflict and to mediate a just peace failed (1917), the prestige of the Holy See was heavily strengthened by his action. Humanitarian initiatives as his commitment to the armenian people and his unshaken attitude of neutrality towards the warring nations were much respected at the end of the war.

Keywords: World War I – Diplomacy of the Holy See – Humanitarian initiatives – Armenian genocide

KRIEG UND FRIEDEN HEUTE

Der Kriegsbegriff, früher scharf umrissen, wird undeutlich in der Gegenwart. Das hängt mit Veränderungen in der äußeren Erscheinung des Krieges zusammen. Wir erleben heute die bekannte «Enthegung» des Krieges – nachdem sich frühere Jahrhunderte vor allem um seine «Einhegung» (und das heißt zugleich: um seine begriffliche Abgrenzung) bemüht hatten. Der Krieg hebt sich inzwischen vom Frieden nicht mehr mit der früheren Unzweideutigkeit ab. In diffusen Formen dringt er in die Normalität, den Alltag ein. An vielen Stellen verschwimmen die Grenzen zwischen Krieg und Zivilität; hybride Formen eines Halbfriedens oder Halbkriegs entwickeln sich und gewinnen an Boden. Sehr verkürzt gesagt: Krieg ist heute längst nicht mehr allein der überlieferte *Krieg zwischen Staaten*. An vielen Orten hat er die Uniform ausgezogen, ist er dabei, sich von der Figur des Soldaten zu lösen. Auch die klassischen Formeln, die früher seinen Anfang und sein Ende kennzeichneten, haben in der heutigen Welt an Kraft verloren. Es gibt kaum mehr Kriegserklärungen – aber auch die Friedensschlüsse sind bis auf einen kleinen intra-nationalen Rest (meist nach Bürgerkriegen!) verschwunden.

Was wir gegenwärtig erleben, hat sich lange vorbereitet. Ich will es skizzenhaft in zwei Abschnitten schildern, die von der Hegung des Krieges (I) und von seiner Enthegung (II) handeln. Danach will ich fragen, was mit dem gehegten Krieg verschwindet und teilweise schon verschwunden ist – und was nach dem Verschwinden der alten Strukturen neu ans Licht tritt (III).

I

Die Geschichte ist in ihrem Ablauf keineswegs, wie Pessimisten meinen, ein überdimensionaler Gewalt-Exzess. Sie war auch immer wieder erfüllt von

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Bemühungen um die Schaffung dauerhafter internationaler Ordnungen. Kant, kein Optimist in Bezug auf den Menschen, konnte daher in seinem «Gemeinspruch»-Aufsatz zu Recht feststellen, dass in der menschlichen Natur «immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig» sei, eine Anlage zum Besseren – obwohl er anderseits auch wusste, dass die menschliche Natur «nirgends weniger liebenswürdig [sei], als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander». ¹

In der Tat steht in der Geschichte der Menschheit dem Krieg der Friedensschluss gegenüber, der Aggression die Abwehr, der Gewalt die Gewaltbegrenzung, dem Chaos das Gesetz. Die regellose Gewalt wurde im Lauf der Zeit immer wieder eingezäunt, in kollektive Sicherheiten einbezogen, in vertragsähnliche Formen überführt. Der moderne Staat drängte die autogenen Gewaltträger zurück, er brachte gegenüber den Institutionen der Selbsthilfe – Faust und Fehde, Blutrache, Brandschatzung usw. – *Gericht und Polizei* in Anschlag; er monopolisierte die Ausübung legitimer physischer Gewalt bei sich und seinen Organen, und so entstand der uns heute ganz selbstverständliche *innerstaatliche Friedensraum*.

Speziell in Europa ist es den Völkern vom 11. bis zum 18. Jahrhundert in einer Kette immer neu ansetzender Bemühungen gelungen, Gewalt und Selbsthilfe aus dem privaten und dem innerstaatlichen Bereich allmählich zu verbannen. Diese konsequente innerstaatliche Befriedung ist eine bedeutende, ja singuläre Leistung des christlich-europäischen Staatenkreises. Nicht gelungen ist freilich die Verbannung der Gewalt aus dem *zwischenstaatlichen* Bereich: Hier blieben die Bemühungen bei der Beschränkung des Krieges auf den Staatenkrieg und bei der Humanisierung (oder wenigstens Regularisierung) der Kriegführung stehen – ganz abgesehen von jener Gewalt, die nach wie vor gegenüber der außereuropäischen, der nichtchristlichen Welt geübt wurde.

Wolfgang Reinhard hat in seiner «Geschichte der Staatsgewalt» dargestellt, wie mit der Entstehung des modernen Staates in Europa der Aufbau einer spezifischen «Gewaltkultur» einherging. Die Entwicklung führte von der irregulären Gewalt zur Staatsgewalt, von der Gewaltübung der Einzelnen und Gruppen zum Krieg der Fürsten und Könige und schließlich zum Krieg der Staaten. ² Die gleiche Entwicklung spielte sich im Inneren ab: Hier gingen die Aktionen und Interaktionen in kleinen Sozialkreisen allmählich über in größere und festere Formen einer bewusst das Leben der Menschen normierenden «guten Policey» – einer Ordnung des Gemeinwesens, die mit der Zeit ganze Territorien umfasste und die Staaten in ihrem Inneren umgestaltete. ³

Man sieht: es gab durchaus reale Chancen für die Kultivierung der Gewalt – für ihre allmähliche Umwandlung in staatliche, in Amts-Gewalt. Gegenüber dem freien Zustand der Gewalt im Zeitalter von Faust und Fehde war das

unzweifelhaft ein Fortschritt. Im 19. Jahrhundert schien sich die Linie allmählicher Gewaltabschwächung zunächst auch *zwischen den Staaten* fortzusetzen. Gewiss, es gab internationale Konflikte auch in dieser Zeit – aber sie erreichten nicht die Dauer und Schärfe späterer Weltkriege. Auch im Inneren der Staaten gab es, von Ausnahmen abgesehen, keine Gewaltverdichtung ähnlich derjenigen in der Zeit der Religionskriege – oder derjenigen ihres säkularen Nachhalls in der Zeit der Französischen Revolution. Das Jahrhundert nach 1815 schien eine Zeit der Kongresse und Konventionen, der internationalen Diplomatie und des Völkerrechts zu werden – und angesichts der rechtsstaatlichen Fortschritte im Inneren hielten die meisten Zeitgenossen tyrannische Regime, Diktaturen und Despotien für etwas, was in Europa endgültig überwunden war und allenfalls in «exotischen Ländern» fortbestand.

II

Wie kam es aber dann, dass gerade das «lange 19. Jahrhundert» (von 1789 bis 1914) neue Gewaltpotentiale aufhäufte? Warum stand am Ende einer Hoffnung weckenden Entwicklung nicht eine weltumspannende Friedensordnung, sondern ein neues «Zeitalter der Gewalt»? Und warum ging der Rückfall in die Barbarei gerade von Europa aus, dem damals modernsten, am weitesten fortgeschrittenen Kontinent?

Ganz vorläufig und thesenhaft will ich die Entstehung und Verdichtung von Gewaltpotentialen im 19. Jahrhundert an drei Vorgängen veranschaulichen:

- a) an der technisch-industriellen Revolution und ihrer Auswirkung auf Kriegstechnik und Kriegführung;
- b) an der Einbeziehung einer wachsenden Zahl von Menschen in Kriege im Zug der Ausbreitung demokratischer Strukturen und Verfahrensweisen;
- c) an der Formveränderung des Krieges, dem im Verlauf dieser Entwicklung neue Energien zuwuchsen – von der «levée en masse» der Revolutionskriege bis zu den Formen der «totalen Mobilmachung» im 20. Jahrhundert.

a) Vor allem die Technik entwickelt im 19. Jahrhundert Gewaltpotentiale neuer Art. Sie löst sich in dieser Zeit von ihren empirischen Ursprüngen, vom zufälligen Entdecken, Probieren, Finden, und entwickelt Züge eines systematischen Kalküls. Sie wird exakte Wissenschaft auf dem Boden der Naturgesetze und bringt Formen einer von Handarbeit zunehmend unabhängigen seriellen Produktion hervor.⁴ Die Erschließung und Beherrschung der Naturkräfte – Wasser, Kohle, Eisen – steigert die menschlichen Kräfte in ungeahnte Dimen-

sionen. Die Grenzen von Raum und Zeit werden fließend: die Welt wird klein, der Mensch soll umso größer werden.

Die industrielle Revolution revolutioniert auch die Kriegstechnik. Sie begründet und etabliert die Herrschaft der Maschinen und Automaten in der Kriegführung. An die Stelle körperbezogener Waffen, mit denen man «blankzieht», treten in zunehmendem Maß Artefakte. Die Wirkungen der Gewalt entfernen sich immer weiter von den auslösenden Ursachen. Der Krieg verliert seine ursprüngliche Analogie zum Zweikampf, zum Duell – er wird zum anonymen, zum technischen Krieg. Zieht man die Linien über zweihundert Jahre aus, von der Figur des Artilleristen Napoleon bis zu den Raketen, Marschflugkörpern, Drohnen am Anfang des 21. Jahrhunderts, so wird eine Bewegung zunehmender Entpersönlichung des Krieges sichtbar, bei gleichzeitiger grenzenloser Öffnung aller Kampfplätze zu Land und Wasser, in der Luft, ja im Weltall – und bei zunehmender Aufzehrung aller Rückzugs-, Schutz- und Schongebiete. Am Ende steht das Szenario eines atomaren Krieges, in dem traditionelle «Fronten» sich auflösen und Zerstörung und Selbstzerstörung immer näher aneinanderrücken, bis sie schließlich ununterscheidbar werden.

Kriege verlassen das für sie bestimmte «Kriegstheater», sie dehnen sich aus in Raum und Zeit, beziehen Wirtschaft, Kommunikation und Alltagsleben ein, werden umfassend und «total». Die Zerstörungskräfte verselbständigen sich, lösen sich los vom balancierenden Kalkül des Funktionalen und Verhältnismäßigen. Schon im 19. Jahrhundert, mit den Kriegen Napoleons und den auf sie folgenden Gegen-Kriegen, wird der Krieg zum kontinentweiten Handels-, Wirtschafts-, Propaganda- und Volkskrieg. Überlieferte Unterscheidungen von Front und Heimat, Soldaten und Zivilbevölkerung werden brüchig. Die Utopie einer «autarken» Kriegführung (mit Berufskriegern, Furagen, Feldlazaretten) löst sich auf. Der revolutionäre Volkskrieg lebt aus dem Land und von bewaffneten Massen, in denen Uniformierte und Freischärler zeitweise ununterscheidbar werden. Auch hier wird der – wohl auch im 18. Jahrhundert nur in der Theorie vorhandene! – Typus eines Kabinettskriegs, in dem der König «Bataillen schlägt», während der Bürger weit in der Ferne davon nichts merkt, durch die Tatsachen überholt.

b) Hinzukommt im 19. Jahrhundert die «Demokratisierung» des Krieges. Die allgemeine Wehrpflicht als «legitimes Kind der Demokratie» (Theodor Heuss) nimmt dem überlieferten, vom Absolutismus geschaffenen «miles perpetuus» seinen «gouvernementalen» Status, macht die Armeen zu etwas Neuem – einem «Volk in Waffen». In den modernen Revolutionen erobert das Volk den Staat; es muss daher umgekehrt auch den Staat gegen sich gelten lassen; für

Angriffe, Siege, Kriegsgräuel, Niederlagen wird es nun mitverantwortlich. Hier wird eine Tendenz zur Entgrenzung, zur Totalisierung wirksam, zur Aufhebung privater Frei- und Friedensräume, zur Ausweitung der Kriegshandlungen über den begrenzten Krieg hinaus, bei dem der Einsatz kalkuliert wird.

John Keegan⁵ hat darauf hingewiesen, dass die Armeen aller Staaten vor Einführung der allgemeinen Wehrpflicht nur einen winzigen Teil der Bevölkerung umfassten. Daher war die Nachricht vom Tod eines Familienangehörigen in einer Schlacht bis zum 19. Jahrhundert eine relativ seltene Familientragödie. Im 19. Jahrhundert steigen jedoch die Zahlen sichtbar an. Im amerikanischen Sezessionskrieg starben 750.000 Menschen, davon 620.000 Soldaten und damit knapp 2,5 Prozent der Bevölkerung.⁶ Einen Quantensprung signalisieren die Zahlen des Ersten Weltkriegs. Frankreich verlor bei 40 Millionen Einwohnern 1.700.000 junge Männer; Italien bei 36 Millionen 600.000; das britische Empire 1.000.000 von 50 Millionen, Deutschland mehr als zwei Millionen bei einer Bevölkerung von 70 Millionen.

In den beiden Weltkriegen treffen demokratisierte Armeen aufeinander, in denen alle Schichten der Gesellschaft vertreten sind. Die Krankheiten – früher Ursachen der meisten Todesfälle im Krieg – sind überwunden. Gesunde, gut genährte Rekruten bilden den Kern der riesigen Volksheere. Entsprechend groß sind die Verluste.

c) Die Gewaltpotentiale des modernen Staates zeigen sich am sichtbarsten und nachdrücklichsten in der neuen Gestalt des Krieges. Das 20. Jahrhundert wird zu einer singulären Epoche der Gewalt. Weltweit steigern sich die Zerstörungskräfte zu einer bis dahin kaum gekannten Intensität. In zwei Weltkriegen wandelt sich die bisherige «konventionelle» militärische Gewaltanwendung zu technisierter Massenvernichtung. Das gilt sowohl gegenüber Kombattanten wie gegenüber Nichtkombattanten, die vor allem im Zweiten Weltkrieg zu Land und aus der Luft umfassend in Kampfhandlungen einbezogen werden: Leningrad, Coventry, Dresden, Hiroshima. Innerhalb und außerhalb von Kriegen werden ganze Völker und Volksgruppen im 20. Jahrhundert zu Opfern von Massakern, «ethnischen Säuberungen», Genozidien. Und in den riesigen Lagerwelten der totalitären Regime erreicht die Entmenschlichung und Animalisierung «politischer Feinde», ihre Verwandlung in «Schädlinge», die man ungehindert liquidieren darf, ihre «Vernichtung durch Arbeit», ihre fabrikmäßige Massentötung einen schauerlichen Höhepunkt.

III

Damit komme ich zu der entscheidenden Frage: Was verschwindet mit dem gehegten Krieg? Was entsteht neu nach ihm?⁷

Ehe ich eine Antwort versuche, will ich auf eine grundlegende Dialektik hinweisen, die mit der Entstehung des modernen Staates und seiner Rechts- und Friedensordnung verbunden ist.

Mit dem modernen Staat wird – verglichen mit der Vergangenheit – ein weit größerer Kreis von Menschen als bisher in seiner Sicherheit *nach innen* geschützt. Aber zugleich werden Millionen von Menschen in Staatenkriegen – möglichen Weltkriegen – *von außen* in eine kollektive Todesdrohung einbezogen. Man muss sich fragen: Welche Naturereignisse früherer Zeiten hätten in kurzer Zeit so viel millionenfachen Tod verbreitet wie die entfesselte Gewalt moderner Waffen in zwei Weltkriegen? Welche Fehdehandlungen, welcher Feldzug der Rache und Selbsthilfe hätte ähnliche Hekatomben von Opfern gefordert wie die Belagerungen von Verdun, Leningrad, Stalingrad, die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki? Und wie viele Menschen in Familien und Sippen hätten dem Gesetz der Rache so bedingungslos Gefolgschaft geleistet, wie Kombattanten und Zivilisten in modernen Kriegen sich in Front und Heimatfront einreichten, «weil es sein musste» und weil es keine Alternative zu geben schien?

Soweit bekannt, haben in zwei Weltkriegen nirgends, bei keiner der Kriegsparteien, Mütter für ihre Söhne gegen den Krieg führenden eigenen Staat demonstriert – wie dies in jüngster Zeit, von Vietnam bis Tschetschenien immer häufiger geschah. Wenn im Ersten Weltkrieg bretonische Soldaten, der Befehlsverweigerung angeklagt, vor französischen Kriegsgerichten argumentierten, sie verstünden, aus einer alten Landschaft kommend, ja noch nicht einmal die Sprache ihrer Offiziere, die Sprache des Nationalstaats; wenn sizilianische Bauern in ähnlichen Situationen darauf abhoben, sie seien doch mit dem König gar nicht verwandt, wie könnten sie dann seine Kriege führen? – dann war dies nur ein ohnmächtiges Echo aus einer älteren Welt, die mit dem modernen Nationalstaat vergangen schien. Selbst in dem an Märtyrern so reichen 20. Jahrhundert blieb ein Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen wie der österreichische Bauer Franz Jägerstätter eine Ausnahme unter den Widerstandskämpfern aus christlichem Geist – und seine Haltung stieß nicht nur zu Lebzeiten, sondern noch bis in die jüngste Zeit hinein auf geteilte Reaktionen bei Theologen und kirchlichen Amtspersonen.⁸ So sehr war der Krieg mit seinen Ausweitungen inzwischen zum vermeintlich unentrinnbaren «Schicksal» geworden.

Doch zurück zu der Frage: Was verschwindet? Was kommt neu? Im Verschwinden ist, wie schon mehrfach angedeutet, der *Staatenkrieg*. Staaten ver-

lieren im späten 20. Jahrhundert das Monopol der Kriegführung. Autogene nichtstaatliche Gewaltträger treten in Konkurrenz zu ihnen, verdrängen sie unter Umständen ganz von ihrem Platz. Das Feld ist weit, es reicht von den Expeditionsheeren Tschiang Kaischeks und Mao Tsetungs im China des 20. Jahrhunderts bis zu den Privatarmeen der Warlords im Kongo, im Sudan, in Somalia heute, bis zu den Piratenschiffen in aller Welt, den bewaffneten Söldnern der Drogenbosse in Mexiko, den Terrorkommandos und Selbstmordattentätern von Al Khaida und IS im 21. Jahrhundert.

Mit dem Staatenkrieg verschwindet auch, verwischt sich zumindest der Unterschied zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten, Soldaten und Zivilisten, Uniformierten und Partisanen. Die Nachfolger der Soldaten tragen nicht mehr die feldgraue Uniform, sie sind ohne Farbmuster, unerkennbar, sie wohnen als «Schläfer» unerkannt unter friedlichen Bürgern, oder sie gleiten nach dem Fisch-im-Wasser-Prinzip Maos leichthin durch die Lücken und offenen Stellen der Zivilisation.

Im Verschwinden ist schließlich der Krieg als reguläre Institution überhaupt: es gibt keine Kriegserklärung mehr, nur noch das formlose Ausbrechen der Gewalt. Es gibt auch kaum mehr Friedensschlüsse, allenfalls Waffenstillstands-Abkommen oder Beendigungs-Erklärungen nach Art des Zwei-plus-Vier-Vertrags.⁹ Paradoxerweise hat gerade die Ächtung des Krieges im Briand-Kellogg-Pakt (1928) und in den Nürnberger Prozessen (1945–49) zu diesem Ergebnis geführt: Wer möchte sich noch durch eine förmliche Kriegserklärung als potentieller Angreifer namhaft machen?

Endlich weise ich noch auf einen letzten Aspekt der Enthegung des Krieges hin: das Verschwinden – oder die Schwächung – des Rechts der Kriegsgefangenen. Die Tendenz hierzu bahnte sich schon im Zweiten Weltkrieg an: erinnert sei an das massenhafte Verhungern russischer Kriegsgefangener in Deutschland 1941/42 und an die generelle Aufhebung der Entlassungsfristen für deutsche Kriegsgefangene nach 1945 in Frankreich und in der Sowjetunion. Dass in den zahlreichen «entgrenzten Kriegen» der Gegenwart vielfach der Satz gilt «Gefangene werden nicht gemacht!», bestätigt nur die allgemeine Entwicklung weg vom Staatenkrieg. Der Name Srebrenica, der Mord an mehr als 8000 jungen bosnischen Männern 1995, ist für diese Preisgabe des alten (ersten) Schritts zur Pazifizierung des Krieges, der Schonung der Kriegsgefangenen, ein bedrückendes Symbol aus jüngster Zeit.¹⁰ Aber schon mit dem Mord an polnischen Offizieren in Katyn nahe Smolensk 1940 hatte Stalin dieses Prinzip auf brutale Weise vorexerziert.¹¹

Altes verschwindet. Was kommt neu? Wie sehen künftige Kriege aus? Welche neuen Konturen zeichnen sich ab nach dem Einsturz der Fassaden des «gehegten Krieges»?

Manches an dem neu Auftauchenden offenbart archaische Züge. So weist die Wiederkehr der Geiseln – ein heute weltweit zu beobachtender Vorgang – auf ältere, vormoderne Formen des Krieges zurück. Archaisch wirkt auch, dass bei Konflikten in Afrika, Lateinamerika und Ostasien Frauen und Kinder in irregulären Einheiten kämpfen, als Partisaninnen und Kindersoldaten. Ähnliches kannte man bisher nur aus den halbmythischen Amazonenschlachten des Altertums und aus realen mittelalterlichen Kinderkreuzzügen.

Archaisch und modern zugleich, dem Verschwinden von Kriegsregeln korrespondierend, ist die Tatsache, dass die neuen Kriege weit stärker als früher auf die *Vernichtung* des Gegners hinauslaufen. Heißt Vernichtung noch bei Clausewitz das Kampfunfähigmachen des Gegners¹², so hat der enthegte Krieg die physische Vernichtung im Auge – oft unter Aufhebung aller Zwischenzonen von Gefangennahme, Kriegsgefangenenstatus, Waffenstillstand und Kapitulation. Hand in Hand mit diesem neuen «Alles oder nichts» geht das internationale Hervortreten von Selbstmordattentätern, die bewusst auf die Überlebenschancen der Soldaten klassischer Kriege verzichten und die in die technisch gewordenen, automatisierten Kriege von heute ein neues unkalkulierbares Element – den personalisierten Sprengsatz – einführen. Was im Zweiten Weltkrieg noch am Rand lag – man denke an die japanischen Kamikazeflieger – ist im Begriff, stärker in die Mitte künftiger Kriege zu rücken. Ein gewichtiger Unterschied bleibt freilich bestehen: Der alte Soldat riskierte sein Leben, er konnte sterben oder verwundet werden oder mit dem Leben davonkommen. Der moderne «Märtyrer» – so die Selbstbezeichnung vor allem in islamischen Ländern – riskiert nichts, er hat sein Bündnis mit dem Tod geschlossen – dem Tod für sich selbst und für möglichst viele andere.

Man kann die Aktionen der Selbstmordattentäter – einmal abgesehen vom weltanschaulichen Hintergrund – freilich auch als einen Aufstand interpretieren, einen verzweifelten Aufstand gegen die Technikbestimmtheit, Anonymität und Menschenferne moderner Kriege, in denen die persönliche Verantwortung immer mehr reduziert wird und schließlich ganz verschwindet. Als in den sechziger Jahren in den USA eine Diskussion um das Massaker von My Lai in Südvietnam entstand,¹³ wurde auch die Frage erörtert, wie denn ein Massentötungen einschließender Angriff richtigerweise – nach Kriegsrecht – in einem aktuellen Krieg aussehen müsste. Die meistgegebene Antwort lautete: «Auf keinen Fall aus der Nähe, immer aus möglichst großer Ferne, am besten durch Bombenabwürfe oder Raketen!» Gegenüber diesem zynisch wirkenden Eskapismus ins Technisch-Automatenhafte können dann sogar Selbstmordattentäter plötzlich als Anwälte der verlorengegangenen Personalität des Krieges erscheinen.¹⁴

Wege in die Gewalt: das ist eine lange, eine verwickelte Geschichte. Wege aus der Gewalt: hier gilt das gleiche, nur noch in höherem Maß. Historisch führt der Weg vom gewaltübenden Einzelnen zum Staat, von Faust und Fehde zu Gericht und Polizei. Es ist ein Weg zivilisatorischer Höherentwicklung – bei aller Gefahr, die es mit sich bringen kann, wenn der Staat seinerseits mächtig und gegebenenfalls übermächtig wird.

In der heutigen Situation erscheint es mir nicht zweifelhaft, dass man den Staat stärken – und notfalls wiederherstellen – muss, wenn man vor der Herausforderung des internationalen Terrorismus nicht kampflös zurückweichen will. Denn gerade die zerstörten, die unregierbar gewordenen Staaten üben eine magnetische Kraft auf die Drahtzieher des internationalen Terrorismus aus. Der Staat setzt sich freilich gegen die starken Kräfte psychischer Unmittelbarkeit, in denen die Selbsthilfe wurzelt, nur dann durch, wenn er das Recht befestigt und den Frieden sichert. Rechtsstatliche Gefahrenabwehr und der Blick auf eine dauerhafte Friedensordnung, die aus Gerechtigkeit erwächst, sind daher unentbehrlich beim notwendigen Kampf – ich sage ungern Krieg – gegen den Terrorismus.



Literaturumschau: Friedensrufe – zu klassischen und neuen Texten

Unter den Verfassern klassischer Friedensschriften kommt Erasmus von Rotterdam der erste Rang zu. Texte wie die «Klage des Friedens» (*Querela Pacis*), die «Soldatenbeichte» (*Confessio militis*), der «Charon», aber auch die bitterböse witzige Satire auf den Kriegsfürsten Papst Julius II., der nach dem Tod vergeblich an die Himmelstür pocht (*Julius exclusus e Coelis*) sind bis heute lebendig geblieben. Erfreulicherweise haben jetzt Wolfgang F. Stämmeler, Hans-Joachim Pagel und Theo Stammen die Friedensschriften des Erasmus in deutscher Übersetzung neu herausgegeben; Beiträge steuerten Mariano Delgado und Volker Reinhardt bei. Der umfangreiche, reich bebilderte Band versetzt den großen Humanisten unmittelbar in die Gegenwart und erweist die erstaunliche Aktualität seiner Wortkunst.

Über Krieg und Frieden. Die Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam,
hg. von Wolfgang F. STÄMMLER – Hans-Joachim PAGEL – Theo STAMMEN, Essen 2018.

Schwieriger ist es, sich einen Überblick über die Bewegungen des «Gottesfriedens» zu verschaffen, mit dem im Mittelalter in Westeuropa die Bändigung von «Faust und Fehde» und der erste Schritt zu einem universellen «Landfrieden» beginnt. Hermann Conrad, der diese Zeit besonders intensiv erforscht hat (ein Kranz von Dissertationen schloss sich an), lebt nicht mehr, und in der Forschung ist das Echo auf den – zweifellos christlich motivierten – Impuls der *Treuga Dei* schwächer geworden. So müssen sich interessierte Leser nach wie vor in zwei Sammelbänden über den heutigen Stand der Forschung orientieren: «Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter», herausgegeben von Johannes Fried (1996), und «Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit», herausgegeben von Arno Buschmann und Elmar Wadle (2002).

Johannes FRIED (Hg.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Stuttgart 1996.

Arno BUSCHMANN – Elmar WADLE (Hg.), *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit*, Paderborn 2002.

Auf neue Wege führt – 2017 erschienen – die Studie von Peter Häberle «Die «Kultur des Friedens» – Thema der universalen Verfassungslehre». Der Meister des Kulturverfassungsrechts behandelt darin den Friedensgedanken im Internationalen Recht, im Europarecht und in nationalen Verfassungen; er greift in Geschichte und Gegenwart weit aus. Eine «Verfassungstheorie der Kultur des Friedens» behandelt den Frieden als «finales Zielprinzip» und charakterisiert ihn sowohl als konstitutionellen Zustand wie als öffentlichen kommunikativen Prozess. Handlungspraktische Maximen für die Sprache des Friedens sowie Bibeltexte und Klassikertexte schließen sich an. Der Verfasser bekennt, dass es einigen Mut erfordere, in der heutigen Zeit über das «Prinzip Frieden» zu schreiben: man müsse sich «buchstäblich zum wissenschaftlichen Optimismus zwingen». Doch könne man dem Thema, da viele Materialien aus vielen Bereich bereitlägen, schrittweise näherkommen. «Dabei scheue man sich nicht, auch als Wissenschaftler einen religiösen Text in Erinnerung zu rufen: «Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch» (Joh 14,27).»

Peter HÄBERLE, *Die «Kultur des Friedens» – Thema der universalen Verfassungslehre. Oder: Das Prinzip Frieden*, Berlin 2017.

Anmerkungen

- 1 Immanuel KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11, Frankfurt/M. 1977, 127.
- 2 Wolfgang REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999.
- 3 Hans MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 2009.
- 4 Beste Übersicht nach wie vor bei Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 3 (*Effahrungswissenschaften und Technik*), Freiburg 1950.
- 5 John KEEGAN, *A History of Warfare*, London 1993.
- 6 Jörn LEONHARD, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*, München 2014, 23.
- 7 Zum folgenden: Hans MAIER, *Worauf Frieden beruht*, Freiburg 1981.
- 8 Gordon C. ZAHN – Franz JÄGERSTÄTTER, *Märtyrer aus Gewissensgründen*, Innsbruck 1987; Erna PUTZ – Severin RENOLDNER – Franz JÄGERSTÄTTER, *Christ und Märtyrer, mit handschriftlichen Originalzitate aus seinen Briefen und Aufzeichnungen*, Linz 2007; Andreas MAISLINGER, *Der Fall Franz Jägerstätter*, in: *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes*, Jahrbuch 1991.
- 9 Der Zwei-plus-Vier-Vertrag, den die Sowjetunion, die Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich 1991 mit der Bundesrepublik Deutschland und der DDR abschlossen, stellt eine abschließende Regelung (final settlement) in Bezug auf Deutschland dar. Die vier Siegermächte beenden darin «ihre Rechte und Verantwortlichkeiten in Bezug auf Deutschland als Ganzes». Das Wort Frieden findet sich im Vertrag nur in der Präambel («...in dem Bewusstsein, dass ihre Völker seit 1945 miteinander in Frieden leben...»). Tatsächlich kommt das Dokument jedoch hinsichtlich seiner Wirkung einem Friedensvertrag gleich.
- 10 Matthias FUNK, *Srebrenica. Chronologie eines Völkermords oder: Was geschah mit Mirnes Osmanovic?*, Hamburg 2015.
- 11 Thomas URBAN, *Katyn 1940. Geschichte eines Verbrechens*, München 2015.
- 12 Werner HAHLEWEG (Hg.), *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*, Bonn 1980, 192–195. Vgl. Reinhard STUMPF (Hg.), *Kriegstheorie und Kriegsgeschichte: Carl von Clausewitz – Helmuth von Moltke*, Frankfurt/M. 1993, 770, u. Hans MAIER, *Gewaltdeutungen im 19. Jahrhundert: Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche*, in: Hans MAIER (Hg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt 2002, 54 ff.
- 13 Am 16. März 1968 wurden im Vietnamkrieg von einem amerikanischen Spezialkommando über 500 waffenlose Zivilisten im Gemeindeteil My Lai des Dorfes So'n My, genannt My Lai 4, ermordet – unzweifelhaft ein Kriegsverbrechen, das alsbald heftige Diskussionen hervorrief; vgl. James S. OLSON – Randy ROBERTS, *My Lai 4. A Brief History with Documents*, Boston 1998.
- 14 Inzwischen hat sich gezeigt, dass der Kampf gegen den IS-Terrorismus nicht durch gesteigertes «Bombing» zu gewinnen ist. Die Erfolge, die sich gegenwärtig abzeichnen, sind nicht durch Luftangriffe (zumindest nicht allein), sondern vor allem durch die Bodentruppen der kurdischen Peshmerga – also durch Menschen und Einzelkämpfer – erreicht worden.

Abstract

The Distinctions of War and Peace Today. In many cases the borders between peace and war today are disappearing. There are new and hybrid forms of semi-war and semi-peace, the time of declarations of war and of peace agreements is apparently over. This article explains the development from an enclosed and regulated war to the new forms of unstructured war and its challenges.

Keywords: history of warfare – hybrid war – peace agreement – genocide – civil war – terrorism – suicide bombing

«TIMIDAMENTE (ÄNGSTLICH)»

Ein Leidensüberwindungsdrama: Das *Dona nobis pacem*
in Beethovens *Missa solemnis*

Zweimal hat Ludwig van Beethoven das *Ordinarium Missae* vertont, doch zwischen beiden Werken liegen Welten. Mit seiner C-Dur-Messe von 1807 stellte sich Beethoven klar in eine bestimmte liturgische Tradition: Die Messe war für den gottesdienstlichen Gebrauch des Fürsten Esterhazy, konkret für die Messfeier zum Namenstag (8. September) der Fürstin Maria Josepha Hermengilde bestimmt. Beethoven setzte mit ihr die Reihe der großen Hochämter fort, die Joseph Haydn für denselben Auftraggeber und Anlass geschrieben hatte: Paukenmesse (1796), Heiligmesse (1796), Nelsonmesse, (1798), Theresienmesse (1799), Schöpfungsmesse (1801), Harmoniemesse (1802). Beethoven folgt in seiner C-Dur-Messe dem Haydn'schen Muster in Umfang und Besetzung.

Die *Missa solemnis*, an der Beethoven immerhin vier Jahre (von 1819 bis 1823, Uraufführung 1824) arbeitete, sprengt hingegen jeden liturgischen Rahmen. Zwar war das Werk ursprünglich für einen Festgottesdienst geplant (das Hochamt anlässlich der Inthronisation des Erzherzogs Rudolph von Österreich als Bischof von Olmütz), doch verstrich der Festtag, ohne dass die *Missa solemnis* auch nur annähernd fertiggestellt war. Vielmehr emanzipierte sich die *Missa* im Laufe des Kompositionsprozesses von ihrem äußeren Entstehungsanlass und drang in neue Gattungssphären vor. In einer Rezension aus der Feder Ignaz Xaver von Seyfrieds nennt dieser das Werk bereits 1828 «ein Geistliches Oratorium über Textworte des Missale». Der Musikkritiker Paul Bekker spricht 1911 von einer «Geistlichen Symphonie».

In diesen Aussagen schwingt ein Bewusstsein dafür mit, dass Beethoven trotz der Verwendung eines unzählige Male vertonten Textes mit der *Missa solemnis* etwas geschaffen hatte, dass mit dem angestammten Ort und der Funk-

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Organist, Musikwissenschaftler und Journalist, ist Leiter des Künstlerischen Betriebs beim Internationalen Musikfestival Heidelberger Frühling und Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

tion, womöglich auch mit der Theologie dieses Textes nicht mehr viel zu tun hatte, dass Beethoven vielmehr das Messordinarium als Vehikel für eine musikalisch und weltanschaulich über die Grenzen der Kirche hinausreichende Form und Botschaft nutzte.

Besonders greifbar wird das wesentlich Neue an Beethovens Monumentalwerk im *Dona nobis pacem*, bei dem sich angesichts des teils der Militärmusik entlehnten musikalischen Vokabulars zunächst ein Vergleich mit einem berühmten Vorgängerwerk aufdrängt: der «Missa in tempore belli», der sogenannten Paukenmesse Joseph Haydns. Wenn man das *Agnus Dei* und *Dona nobis pacem* beider Messen vergleichend hört mit ihren Anspielungen auf Klangfarben und Motive der Militärmusik, dann erscheint es als höchst unwahrscheinlich, dass Beethoven nicht von Haydns Vorbild inspiriert worden sein könnte. Diese einflussgeschichtliche Frage soll aber nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Es soll vielmehr darum gehen, auf welcher unterschiedlichen Weise diese quasi-militärischen Klänge und Motive die musikalische Struktur jeweils mit Bedeutung aufladen. Aus den im Vergleich der beiden Werke zutage tretenden Unterschieden erhellt der radikale Paradigmenwechsel in Bezug auf die Bedeutung des *Dona nobis pacem*, den Beethoven mit seiner Missa vollzieht.

In Haydns Paukenmesse hören wir bereits zehn Takte nach Beginn leise Paukenschläge im Hintergrund: *tam tatatatam, tatatatam*. Diese Schläge grundieren nun einen musikalischen Satz (Holzbläser, Streicher, Chor), der auch ohne sie vollständig (wenn auch etwas langweilig) wäre. Auf dem Höhepunkt des *Agnus Dei* treten Trompeten mit markerschütternden Signaltönen hinzu. Es ist offenkundig, dass Haydn eine assoziative Verbindung zwischen dem «*Miserere nobis*» und einer kriegerischen Situation schaffen wollte. (Die Überlieferung will es denn auch, dass Haydn beim Komponieren Napoleons Truppen vor Wien im Sinn hatte.) In konsequenter Fortscheibung dieses lautmalerischen Ansatzes wählt er für den Beginn des *Dona nobis pacem* den strahlenden Glanz der fanfarenhaft aufspielenden Trompeten, dessen militärische Aura freilich durch den beschwingten Dreiertakt abgeschwächt und gewissermaßen in himmlische Heiterkeit überführt wird. Überdies beachtet Haydn streng die herkömmliche Trennung zwischen den Satzteilen *Agnus Dei* (langsam, getragen) und *Dona nobis pacem* (beschwingt, fröhlich), wie sie sich in den Messvertonungen als Tradition herausgebildet hatte. In der zweiteiligen Anlage langsam-schnell sowie Moll-Dur bleibt Haydn im Rahmen des Etablierten; Paukenschläge und Fanfarenstöße treten als Kolorit hinzu, ohne doch für den musikalischen Satz unverzichtbar zu sein. Damit schafft es Haydn, Klänge des kriegerischen Weltgetümmels in die liturgische Musik zu integrieren und damit eine Bedeutungsverschiebung (oder -anreicherung) zu erzielen. Derart verwendet, klingen die Motive der Militärmusik (auch) wie eine theo-

logische Aussage: wie eine Hörbarmachung der streitenden und der triumphierenden Kirche.

Beethoven operiert in der Missa solemnis mit ähnlichem Klangwerkzeug – aber völlig anderem Ergebnis. Während sich das Agnus Dei im Rahmen der Gattungstraditionen bewegt – es handelt sich um einen getragenen Satz in h-Moll – beginnt das Dona nobis pacem nur zum Schein wie eine typische Vertonung dieses Textabschnitts: in Dur, im beschwingten Sechsstakt und als Allegretto vivace. Dieser Schein wird eine Weile gewahrt: Über sechzig Takte lang schwingt der Satz vorgeblich einem festlichen Ende entgegen, bis er wieder Erwarten zum Erliegen kommt und mit dem Einbruch eines Allegro assai ein abrupter Stimmungswechsel vollzogen wird: drohende Paukenwirbel, signalhafte Trompetenstöße stören den Frieden und führen dazu, dass die Altstimme in einem Recitativo mit der aufschlussreichen Vortragsbezeichnung «timidamente (ängstlich)» ausruft: «Agnus Dei, qui tollis peccata mundi!»; der Tenor folgt mit dem Fortissimo-Aufschrei «Miserere nobis!» Dies ist an dieser Stelle nicht bloß der falsche Text; es ist der Einbruch einer dramatischen, ja einer veritablen Theaterszene in den Fortgang des liturgischen Gesangs. So plastisch ist die Schilderung, dass man eine verängstigte Gemeinde in einer von feindlichen Truppen belagerten Kirche imaginieren könnte. Zwar kehrt mit dem folgenden Tempo primo auch das beschwingte Dona nobis pacem zurück, doch wirkt die Musik hier zunächst wie eingetrübt, bevor eine machtvoll-forcierte Fuge den errungenen Frieden mit Trotz gegen den Krieg zu behaupten scheint. Ein geradezu pastoralhafter Abschnitt auf das Wort «pacem» bringt dann vermeintlich Sicherheit mit einer erneuten Steigerung zu einem vorgeblich festlichen Ende. Doch weit gefehlt: Statt eines Schlussakkords schließt sich nun ein atemloses Presto an, das alsbald in Paukenschläge und Trompetenstöße mündet und die Kriegssituation unter anderen Vorzeichen zurückbringt: Sieg!! Frieden!! schallt es uns nun entgegen, und kurze Zeit später, nach einem Wechsel zurück in den Sechsstakt, zelebriert Beethoven mit vollem Orchester und Chor so etwas wie einen Triumph der Idylle. Der Schlussakkord ist erneut in Sicht, doch noch einmal weicht die Musik zurück, und ganz von Ferne hören wir einen Trommelwirbel als beunruhigende Erinnerung an schlimme Zeiten: eine kurze Gefährdung des «pacem». Wenige Takte noch, und die Missa solemnis endet als Fest.

Wie ein Drama lässt sich also die Vertonung des Dona nobis pacem durch Beethoven erzählen. Es ist ein Drama über Friedenshoffnungen und kriegerische Bedrohungen und darüber, wie fragil menschliche Lebensumstände sind und Frieden jederzeit durch Krieg gefährdet ist. Zugleich erzählt Beethovens «Dona» in einem allgemeineren Sinne davon, wie Leid nur durch Kampf überwunden werden kann – bekanntlich ein Topos vieler Werke Beethovens.

Beethovens *Dona nobis pacem* ist mehreres: ein geistliches Drama unter Verwendung von Textworten des *Ordinarium Missae*; ein Werk, dass die Friedensbitte aus dem liturgischen und kirchlichen Zusammenhang löst und zu einem Anliegen aller Menschen macht. Dass das *Dona nobis pacem* und mit ihm die gesamte *Missa solemnis* durch kompositorische Verfahren wie das oben beschriebene liturgieuntauglich wurde, bedeutet freilich nicht, dass es keine geistliche Musik mehr ist; vielmehr imaginiert es einen unmittelbaren Bezug des verängstigten, hoffenden Individuums zu Gott ohne kirchliche Vermittlung.

PERSPEKTIVEN

PETER HENRICI ZUM NEUNZIGSTEN

Wem es geschenkt ist, neunzig Jahre alt zu werden, und dies bei geistiger Frische, dem ist ebenso gegönnt, eine Ernte eingebracht zu haben. Bei Peter Henrici SJ, dem emeritierten Weihbischof der Diözese Chur und ehemaligen Professor für Philosophie an der Pontificia Università Gregoriana in Rom, darf von einer reichen Ernte gesprochen werden – nicht allein hinsichtlich der langen Dauer, in der sie immer wieder reifen konnte, sondern aufgrund ihrer allseits anerkannten Güte. Diese Ernte ist schon mehrfach dargestellt und gewürdigt worden, ganz besonders in der 1998, zum 70. Geburtstag, erschienenen Festschrift «Kirche Kultur Kommunikation». Trotzdem lässt sie sich nicht oft genug wiegen, ist sie doch in vielfacher Hinsicht eine ganz besondere, die alle Beachtung verdient.

Das Bemerkenswerte an dieser Ernte liegt bereits darin, dass sie – zumindest in ihrer endgültigen Form – von Peter Henrici ursprünglich nicht intendiert war, jedenfalls kaum in seiner Lebensplanung lag. Nicht dass er zu einem Glück hätte gezwungen werden müssen, das Kennzeichnende an seiner Persönlichkeit liegt vielmehr darin, dass er jede Herausforderung und Aufgabe, die sich in seinem Leben einstellte, bereitwillig angenommen und sie im wiederum nicht vorhersehbaren Ausmaß erfüllt und gestaltet hat. Insofern wird man angesichts seiner Biographie richtiger von Fügung als von Schicksal sprechen dürfen. Jedenfalls erzählt er selbst, dass er seinen früh gereiften Entschluss, Priester und Jesuit zu werden, in der Absicht fasste, in die Mission zu gehen. Als ihm seine Ordensoberen hingegen bedeutet hatten, dass sie ihn lieber im Universitätsgeschehen in Rom einsetzen würden, wäre ihm noch einmal die Theologie lieber gewesen als die Philosophie – die er schließlich und endlich mit so nachhaltigem Erfolg 33 Jahre lang als Professor für neuere Philosophiegeschichte an der Gregoriana unterrichten sollte. Es werden auch alle, die Peter Henrici näher kennen, bestätigen, dass er – darin seinem berühmten Cousin Hans Urs von Balthasar nicht unähnlich – in der persönli-

chen Begegnung zunächst von zurückhaltender Gesprächigkeit ist, allemal das Gegenteil eines redseligen Menschen oder eines großen Kommunikators. Dass wiederum ausgerechnet er zwischen 1979 und 1990 zum Gründer und ersten Direktors eines «Centro Interdisciplinare sulla Comunicazione Sociale», einem Zentrum für Kommunikation an seiner Universität, und später zu einem Schweizer Medienbischof wurde, spricht zunächst für seine Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu erkennen, zugleich aber auch für seine stete Bereitschaft, sich ungeplanter Aufgaben anzunehmen und aus ihnen das Möglichste zu machen. Was schließlich 1993 die Ernennung von Henrici zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur (mit Sitz in Zürich) anbelangt, so hat er sicher am allerwenigsten mit ihr gerechnet, sie ganz bestimmt nie angestrebt. Trotzdem ist er sogar diesem Ruf in jesuitischem Gehorsam gefolgt und leistete dadurch einen unersetzlichen Beitrag zur Befriedung seiner Diözese und zur Normalisierung der damaligen Situation der Schweizer katholischen Kirche.

Sowohl für sein wissenschaftliches Profil als auch für seine Wirkung als Hochschullehrer war von ausschlaggebender Bedeutung, dass er 1960 an der Gregoriana in Rom speziell die Professur für neuere Philosophiegeschichte übernahm. Genau diese Periode der europäischen Philosophie – wir sprechen von der bis ins 20. Jahrhundert hineinreichenden Neuzeit – stand in besagten Jahren nicht nur im Mittelpunkt der fachphilosophischen Debatten, sondern wurde auch zunehmend zur Ansprechpartnerin unterschiedlicher Theologien. Hier war es wiederum die Philosophie Hegels – für viele die höchste Ausprägung des neuzeitlichen Denkens, für einige sogar der Kulminationspunkt des gesamten europäischen Philosophierens –, die in einem heute kaum mehr vorstellbaren Ausmaß direkt oder indirekt die philosophischen Szenen beherrschte. Wie Martin Heidegger treffend formulierte, dachten damals alle «im Schatten Hegels». Im Zuge dessen gerieten zugleich jene Philosophien, die dem Hegelschen System vorausgingen (Rationalismus und Kritizismus), sowie jene, die sich von ihm absetzten (Rechts- und Linkshegelianer, vor allem auch Kierkegaard) in den Fokus des verbreiteten Interesses. Die damit einhergehenden Debatten beschränkten sich – wie erinnerlich – keineswegs auf den Binnenraum der Fachwelten, sondern bestimmten zeitweise die kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen mehrerer Länder weltweit. Peter Henrici betreute, erforschte und diskutierte auf seiner Professur somit das in vielfacher Hinsicht aktuellste und spannendste Gebiet der damaligen philosophischen Szene. Alle, die das Glück hatten, seine Schüler zu sein, werden bestätigen, dass er dies mit einer Kompetenz tat, der man auf Anhieb Anerkennung und Hochschätzung zollen musste. Unüberbietbar an Klarheit und Genauigkeit vermittelte er auf höchstem Niveau die schwierigsten geistigen Zusammenhänge. Alles, was er in seinen Vorlesungen und Seminaren dar-

legte, regte an, veranlasste zur Einmischung in die herrschenden Diskurse und ließ kritische Positionen beziehen. Nicht von ungefähr galt es als besondere Auszeichnung, bei Henrici dissertieren oder von ihm wenigstens begutachtet zu werden. Ein höheres Gütesiegel in Philosophie konnte seinerzeit an der Gregoriana kaum erworben werden.

Es hieße das denkerische Profil Henricis jedoch arg verkürzen, würde es auf seine Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie eingeengt. Bezeichnenderweise trägt seine eigene Dissertation – sie wurde 1956 in Rom abgeschlossen und erschien 1958 in Pullach bei München – den Titel «Hegel und Blondel». Der Titel steht für das Programm, welches sich in seinem wissenschaftlichen Œuvre durchzieht. Dies wiederum nicht allein deshalb, weil Henrici zu den führenden Vermittlern der Philosophie von Maurice Blondel im deutschen, wohl auch italienischen Sprachraum zählt – 1957 gab er unter dem Titel «Logik der Tat» die erste Übersetzung in Auswahl von dessen Hauptwerk «L'Action» (1893) heraus –, sondern weil ihm die Blondelsche Frühphilosophie als jener Ansatz einer christlichen Philosophie erschien, die zur neueren Philosophie in den wohl überzeugendsten Dialog treten konnte. Tatsächlich nahm die Position Blondels, die er in seiner berühmten «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux» von 1896 am konzisesten darlegte, Wesentliches von dem vorweg, was später über die sogenannte Maréchal-Schule und ihre transzendentalphilosophische Rekonstruktion der Philosophie des Thomas von Aquin zur transzendentalen Theologie Karl Rahners und seinem Begriff des «übernatürlichen Existenzials» als Grundbestimmung des Menschen führen sollte. Genauso wie diesen ging es Peter Henrici um das Betreiben einer dezidiert christlichen Philosophie, welche die Autonomie der Philosophie in der Anwendung ihrer Methoden wahrt, sich zugleich jedoch – im Einsatz derselben – dem Faktum der Offenbarung stellt und von deren Inhalten aufbrechen lässt. «Aufbrüche christlichen Denkens» heißt deshalb eine schöne Aufsatzsammlung, die 1978 im Johannes Verlag in Einsiedeln erschienen ist. In dem Bemühen, ein christlicher Philosoph in enger Tuchfühlung mit der Moderne und im Rahmen der von ihr geschaffenen Rahmenbedingungen für das wissenschaftliche Denken zu sein, engagierte er sich seit 1977 im Vorstand des «Centro di Studi Filosofici di Gallarate», einer Organisation christlich inspirierter Philosophen und Philosophinnen Italiens. Aus demselben Grund beschäftigte er sich immer wieder mit dem Thema der «philosophischen Christologie», wie sie ihm in seiner Lektüre von Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard und anderen begegnet war, worüber er aber auch mit dem Klassiker dieses Themas, mit seinem Ordensbruder Xavier Tilliette, in wiederholtem Austausch stand.

Es passt erneut ins Bild, dass Henrici seine Blondel-Übersetzung «Logik der Tat» bewusst in einer «Sammlung geistlicher Texte» – in der Reihe «Christliche Meister» im Johannes Verlag in Einsiedeln – herausbrachte. Ebenso wenig zufällig leitete er das 1964 von H. U. v. Balthasar übersetzte Journal «Maurice Blondel – Tagebuch vor Gott 1883–1894» ein. Komplizierte Philosophie neben, richtiger wohl Hand in Hand mit tiefer Religiosität – ganz im Sinne dessen, was die Tradition von authentischer Theologie erwartete: die Einheit von Wissenschaft und Spiritualität. Henrici ist diesem Ideal sein Leben lang treu geblieben. Selbst aus seinen anspruchsvollsten wissenschaftlichen Überlegungen sprechen Religiosität und Spiritualität. Wenn dies nichts Anderes bezeugen sollte, so sind es die zahlreichen Titel seiner Veröffentlichungen und Übersetzungen, die sich Themen wie der Meditation, den (ignatianischen) Exerzitien, dem Gebet und dem geistigen Leben widmen – ganz zu schweigen von den zahllosen Predigten, Vorträgen, Reden und Exhorten in seiner Zeit als Weihbischof und Generalvikar. Darüber hinaus ist es sein pastoraler Einsatz, den er bereits in seiner Zeit als Universitätsprofessor in Rom ständig zu leisten bereit war – unter anderem im römischen Gefängnis «Regina Coeli». Nicht zu übersehen die blühende Ökumene, die sich während seiner aktiven Bischofszeit in der Churer Diözese einstellte: Sie erwuchs aus einer spirituellen Mitte, in der sich – diesseits und jenseits der Unterscheidungen – alle Seiten mit ihm jederzeit finden konnten.

Die Persönlichkeit Peter Henricis spricht nicht zuletzt aus seinem Engagement für die Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, welche in Herausgeberschaft und Redaktion seit inzwischen 35 Jahren anhält (im Januar 1983 hat es begonnen). Alle, die dieses weltweit vernetzte Großprojekt theologischer Publizistik seit seinem Start zu Beginn 1972 verfolgen, wissen, welche Herausforderungen sowohl in konzeptioneller als auch in organisatorischer Hinsicht mit ihm einhergegangen sind und nach wie vor einhergehen. Allein die Koordination von derzeit nicht weniger als dreizehn verschiedensprachigen Ausgaben setzt voraus, dass Personen am Werk sind, die es vermögen, ein solches Projekt geistig zu profilieren, aufgrund ihrer unstrittigen Anerkennung in der Lage sind, die notwendige Integration unter die Kooperationspartner zu bringen, und schließlich über das diplomatische und sachliche Gespür verfügen, mit den unvermeidlichen Spannungen innerhalb einer internationalen Organisation wie *Communio* umgehen zu können. Dass Henrici eine solche Person ist, ergibt sich bereits aus dem bisher Gesagten. Es zeigt sich zusätzlich darin, dass er über die genannte Zeit hinweg in fast jedem Jahrgang der Zeitschrift einen oder sogar mehrere Beiträge übernahm – allemal zu theologischen, philosophischen und spirituellen Themen, deren eingehende Behandlung der kirchlichen «Communio» dient. Zugleich wurde kaum ein

Anderer dem internationalen Zuschnitt des Periodicums in solchem Ausmaß gerecht. Sieht man von den klassischen Sprachen ab, die er nach dem Abitur an der Universität Zürich zu studieren begann, beherrscht er weitere sechs Sprachen in Wort und Schrift. Schon zu Studienzwecken, dann aber auf Einladung zu diversen Gastprofessuren sowie zur Mitwirkung an vielen internationalen Konferenzen zog es ihn buchstäblich in alle Welt hinaus. Dass er dadurch nicht nur weltweit bekannt, sondern mehr noch überall geschätzt wurde, überrascht nicht. So verdankt sich die Erfolgsgeschichte von *Communio* in mancher Hinsicht dem unermüdlichen Engagement dieses Schweizer Weltbürgers.

Peter Henricis Zeit als Weihbischof und Generalvikar im Bistum Chur zwischen 4. März 1993 und 5. Februar 2007 zu würdigen, fehlt es hier an Platz. Dies zu tun muss der Kirchengeschichtsschreibung der Schweizer Kirche vorbehalten bleiben. Die seinerzeitigen Konflikte im Bistum Chur, die Papst Johannes Paul II. dazu veranlassten, zur Lösung derselben zwei Weihbischöfe einzusetzen – neben Henrici den deutschen Marianisten Paul Vollmar –, um «die kirchliche Einheit wiederherzustellen», hatten im Winter 1992/3 ein Ausmaß, leider auch Niederungen erreicht, dass eine nachhaltige Befriedung der Situation nur noch durch die Berufung von kirchlichen Persönlichkeiten zu erwarten war, die inner- und außerhalb der katholischen Kirche, weltweit, ob ihrer unbestrittenen geistigen Größe Anerkennung besaßen. Henrici selbst äußerte wiederholt Zweifel darüber, ob es ihm deshalb neben anderen gelungen sei, die damaligen Auseinandersetzungen auf Dauer oder gar auf alle Zukunft hin gelöst zu haben, weil sie ihm letztlich als Symptom der «gesamten kulturell-gesellschaftlichen Umstrukturierung» erschienen, die nun einmal auch mit einem antirömischen Affekt einhergehen. Trotzdem darf behauptet werden, dass die Kirche in der Welt von heute nur noch dann wahr- und ernstgenommen sein wird, wenn Bischöfe von der geistigen Statur eines Peter Henrici zur Regel, nicht zur Ausnahme werden.

SPIRITUALITÄT – MARIANISCH

Hans Urs von Balthasars Beitrag zu einem Konzept
kirchenförmiger Frömmigkeit

I

Eines der in der gegenwärtigen kirchlichen Diskussion am häufigsten und eindringlichsten diskutierten Themen gilt der Stellung der Frau: es sei an der Zeit, in der katholischen Kirche endlich nachzuholen, was sich in den modernen Gesellschaften zumindest anfänglich schon durchgesetzt habe. Denn dort wisse man inzwischen um die Gleichberechtigung der Frau und öffne ihr Schritt für Schritt die Türen auch in die Bereiche, die bislang gewöhnlich Männern vorbehalten waren. Dabei gehe es vor allem um die Übertragung und dann Wahrnehmung von entscheidungsrelevanten Kompetenzen in der Politik und in der Wirtschaft. Von daher ist heute der Ruf nach der Öffnung der kirchlichen Ämter für die Frauen auch im Raum der katholischen Kirche deutlich vernehmbar. Die evangelischen Kirchen seien auf diesem Wege schon einige Schritte weiter.

Wenn die Wahrnehmung nicht trügt, findet in dieser Diskussion eine Stimme gewöhnlich nur wenig Gehör, die gleichwohl beachtet werden sollte. Es ist die Stimme Hans Urs von Balthasars, der sich zu diesem Thema schon früh und ausführlich, wenngleich nicht in der Perspektive des modernen Feminismus zu Wort gemeldet hat. Wer auf eine Zulassung von Frauen zu den kirchlichen Ämtern fixiert ist, wird seine theologischen Meditationen und Reflexionen als störende Zwischenrufe abzutun geneigt sein. Tut er dies, so verpasst er freilich, dessen weitausholenden und grundlegenden und in jeder Hinsicht eine Bereicherung bedeutenden Beitrag zum Konzept einer kirchlichen Spiritualität, die marianische und somit in eigener Weise weibliche Züge trägt, kennenzulernen. Sie setzt eine Sicht der Frau voraus, die schon auf der Ebene der natürlichen

Schöpfung eine eigenständige Bedeutung hat und dem Mann ebenbürtig ist und die in der Geschichte Gottes mit seiner Welt eine in Maria, der Mutter Jesu, gebündelte und sich von ihr her entfaltende eigene Prägung erhält.

Von Balthasar hat im Laufe der Jahre seine Einsichten und Anliegen im Bereich der theologischen Anthropologie, der Mariologie und der Ekklesiologie in immer neuen Anläufen vorgestellt. Dabei brachte er als entscheidendes Motiv das antwortende und eine eigene Fruchtbarkeit begründende Jawort zur Sprache, auf das hin Gott sein erwählendes Wort hat ergehen lassen.¹ Und dieses Jawort war immer der Ursprung und der Horizont des Lebens in Gottes Volk. In konzentrierter Form hat von Balthasar diese Linien einmal so nachgezeichnet:

Die persönliche Erwählung wird am Sinai eine kollektive Erwählung, zu der das Volk ja sagen darf: ausschließlich im Gnadenakt der freien Erwählung beruht die Erlaubnis, dieses Erwähltsein und Gottes Wohnen im Volk in Freiheit wahr sein zu lassen [...] Erfüllt wird diese freie Antwort an Gott im Jawort Marias als ›Tochter Sion‹ zur Gnadenvollendung des Bundes in der Menschwerdung Gottes. Dieses Jawort ist Erfüllung des Sinai-Ereignisses und Urbild aller christlichen Existenz in der kommenden Kirche.²

Was dieses Zitat in knappster Form vorstellt, lässt an zentrale und immer wieder in kürzerer oder längerer Form entfaltete Themen in von Balthasars Theologie und Konzept einer christlichen Spiritualität denken.³

Das Jawort Marias ist der Urakt der Kirche. Deshalb gilt es für ihre Glieder, Männer und Frauen, in ihn existentiell einzustimmen, wenn sie ihr Christsein in der Gemeinschaft der Kirche glaubwürdig und fruchtbar leben wollen. Auf diese Weise tritt der in einem tiefen Sinn weibliche Charakter der Kirche und des in ihr möglichen und gemeinten Lebens zutage. Was in ihr den männlich bestimmten Strukturen entspricht, hat dem geistlichen Leben der Christus Folgenden zu dienen. Das sich in der Kirche entfaltende Leben der Christen selbst lebt aber aus der Übernahme des marianischen Grundaktes und trägt von daher auch die Züge des Sich-Zeigens und – Bewährens der «anima ecclesiastica».⁴

II

Bis in die Mitte der 40er Jahre kreisten von Balthasars Interessen und Einsichten nicht ausschließlich, aber doch schwerpunktmäßig um die Theologie der Kirchenväter und die literarischen und philosophischen Tendenzen der neueren europäischen Geistesgeschichte. Dabei brachte er, nicht zuletzt durch *Erich Przywara* angeregt, eine Grundkonzeption zur Geltung, die die Eigenbe-

deutung der geschöpflichen Welt – auch vor Gott – betonte und in der Lehre von der *Analogia entis* ihre begriffliche Erschließung fand. Darüberhinaus entfaltete er seine Einsichten auf Wegen, die vor allem von *Maurice Blondel* und dann *Henri de Lubac* gebahnt worden waren und auf eine spezifisch offenbarungstheologische Verifikation der Glaubenswahrheiten hinausliefen.

Aber dann – von den frühen 40-er Jahren an – kam es zur folgenreichen Begegnung mit *Adrienne von Speyr*. In zahlreichen, sich schließlich über Jahre hinziehenden Gesprächen verdichteten sich für von Balthasar die bislang eher religionsphilosophisch entfalteten Auffassungen zu einer Sicht Gottes und seiner Welt, die entschiedener an der Bibel und an den Erfahrungen von Menschen, die ihren Glauben existentiell zu leben versucht hatten, ihr Maß nahm. Sie war nun deutlich heilsgeschichtlich bestimmt. In ihr rückte Maria, die Mutter Jesu und das Urbild der Kirche, in ganz neuer Weise ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Man wird die Bedeutung dieser durch die Gespräche mit Adrienne von Speyr angestoßenen Neuausrichtung der schon eingeschlagenen Wege für von Balthasar nicht überschätzen können.

Fortan betonte von Balthasar immer wieder, dass es Maria, die Mutter Jesu gewesen war, die durch Gottes Erwählung und in persönlicher Freiheit für das Volk, dem sie entstammte, ja für die Menschheit im Ganzen das Jawort zum Eintritt Gottes in seine Welt gesprochen hat. Dieses Jawort hat, wie die Bibel bezeugt, das Leben Marias bis zum Ende bestimmt. So war sie, die ›Tochter Zion‹, die Verkörperung und Darstellung der inneren, gottgewollten Bestimmung Israels und gleichzeitig der Anfang und die Ausrichtung der Gemeinschaft der Jesus, dem menschgewordenen Wort Gottes, Folgenden, also der Kirche. Die Kirche hat von diesem Anfang her, der sich in ihrer Geschichte darstellt und immer neu bewährt, eine marianische Grunddimension. Adrienne von Speyr hat dies in dem ersten von ihr verfassten Buch »Magd des Herrn. Ein Marienbuch«⁵ in aller Ausführlichkeit dargestellt. Der Text dieses Buches beginnt ganz programmatisch so:

Wie eine Garbe in der Mitte zusammengefasst wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefasst; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts. Das einmalig Zusammenfassende ist zugleich das, was sie jeden Augenblick ihres Daseins begleitet, was jede Wendung ihres Lebens beleuchtet, jeder Lage ihren besonderen Sinn verleiht und ihr selber immer neu in allen Situationen die Gnade des Verstehens schenkt.⁶

Das Buch bietet eine ausführliche Meditation der Stationen des Lebens Marias und der Begleitung ihres Sohnes Jesus – eine »Theologie der Mysterien des Lebens Mariens«. Das Jawort Marias lebt in der Nachfolge der Kirche und ihrer Glieder fort und macht ihre inneren Dimensionen aus. Von Balthasar schreibt:

Von Gott her ist dieses Ja die höchste Gnade, vom Menschen her aber auch die höchste, durch die Gnade ermöglichte Leistung: bedingungslose, endgültige Hingabe. Es ist Glaube, Hoffnung und Liebe zugleich. Es ist auch das Urgelübde, aus dem jede Form endgültiger christlicher Bindung an Gott und in Gott entspringen wird. Es ist die Synthese von Liebe und Gehorsam – von Johannes und Ignatius. Gewiss, für Johannes ist die Liebe vorgezeichnet im Gehorsam des Gottessohnes, und für Ignatius ist der echte Gehorsam immer Liebe zu Christus, der mich geliebt und erwählt hat; aber die höhere Einheit, die Identität schlechthin zwischen Liebe und Gehorsam liegt doch bei Maria, wo die Liebe sich in diesem Willen äußert, nichts zu sein als die Magd des Herrn.⁷

Aus solchen Erwägungen ergibt sich, dass nach von Balthasar alle christliche Spiritualität zutiefst als Vollzug der «anima ecclesiastica» zu verstehen ist und von daher eine marianische Grunddimension aufweist. Es sei hier nur angemerkt, dass von Balthasar das ignatianische «Sentire in Ecclesia» nicht selten und stets nachdrücklich als Entfaltung des marianisch bestimmten Lebens in kirchlicher Gesinnung gedeutet hat. Es entfaltet sich ebenso ins aktive wie ins kontemplative Leben hinein. Von Balthasar drückte es so aus:

Das Jawort Marias ist das Urbild der christlichen Fruchtbarkeit. Nur mit dem Ja des Menschen kann Gott christlich, übernatürlich etwas Sinnvolles anfangen. Nur in dieses Ja hinein kann der Sohn Gottes Mensch werden: damals in Maria und neu in jedem, der ihr Jawort mitzusprechen versucht [...]. Wird mit diesem Gedanken ernst gemacht, dann ist das echte kontemplative Leben – als Versuch restlosen Offenstehens für das Wort Gottes – nicht nur ebenso fruchtbar wie das aktive Leben, sondern für alle Christen, Beschauliche wie Tätige, unentbehrliche Grundlage alles christlichen Wirkens in die Welt hinaus.⁸

Die Kirche als die Gemeinschaft der Menschen, die aus solchen Quellen ihr Leben speisen, ist folglich eine primär marianische Gemeinschaft. Dass sie auch eine petrinische und apostolische Gemeinschaft ist, ist ebenso zutreffend; aber dieser Sachverhalt tritt zur ersten Grundbestimmung hinzu und hat seinen Sinn darin, diese zu gewährleisten und immer wieder lebendig werden zu lassen. Die Ämter sind in der Kirche Männern vorbehalten, das Leben aus dem Glauben an das Evangelium, das an Marias Leben im Jawort anknüpft, hat eine eher weibliche Grunddimension. Von daher ist es auch immer wieder in ganz und gar überzeugender Weise von Frauen gelebt worden.

Da für von Balthasar der marianische und von daher dann auch ignatianische Vollzug christlichen Lebens die entscheidende Antwort auf Gottes Wort ist, ist es nachvollziehbar, dass er im Laufe seines Lebens immer wieder das Zeugnis von Männern und Frauen erkundet und dargestellt hat, die ihren Glauben an das Evangelium lebendig und glaubwürdig im Sinne einer Teilhabe am marianisch bestimmten Grundakt der Kirche gelebt haben. Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit ausschließlich auf Schriften gelenkt werden,

in denen von Balthasar das christliche Lebenskonzept von Frauen vorgestellt hat. Sie nehmen einen breiten Raum in seinem theologischen Werk ein. Und eben dies darf als ein Hinweis darauf gewertet werden, dass es von Balthasar sehr wichtig war zu zeigen, dass der christliche Grundakt als Entfaltung des marianischen Jaworts eine innere Nähe zum Weiblichen aufweist. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass das Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe, wenn es von Männern gelebt wird, in eigener Weise ebenfalls marianische und in diesem Sinn weibliche Züge aufweist.⁹

Nun ist es nicht möglich, die bisweilen breiten Darlegungen, die von Balthasar zum Leben und Wirken von bestimmten Frauen aus der Geschichte der Kirche erarbeitet und vorgelegt hat, auch nur annäherungsweise nachzuzeichnen. Es muss und mag genügen, diese Arbeiten nacheinander in aller Knappheit werkgeschichtlich vorzustellen und auf ihre inhaltlichen Grundlinien hinzuweisen.

III

In den Jahren, in denen von Balthasar im intensiven Gespräch mit Adrienne von Speyr stand und die von ihm zusammen mit ihr gegründete Johannesgemeinschaft begleitete, galt seine Aufmerksamkeit immer auch Frauen, die im Laufe der Geschichte der Kirche ein lebendiges Zeugnis ihres Glaubens gegeben haben. Sie hatten existentiell in das marianisch bestimmte Jawort, das die Kirche in ihrem Ursprung und auf ihrem Weg geformt hat, eingestimmt. Wenn sie ihre geistlichen Erfahrungen auch in Schriften, die nun noch greifbar sind, bezeugt hatten, war es möglich, das, was dort zur Sprache kommt, noch einmal anzuschauen und aufzunehmen. An von Balthasars Blick auf neun Frauen, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gelebt und sich dem Ruf in die Nachfolge Jesu geöffnet haben, sei hier erinnert.

a) Mechthild von Magdeburg

Sie lebte im 13. Jahrhundert, sie wurde geboren 1212 und ist gestorben 1294. Schon als junge Frau entschied sie sich, dem Ruf Gottes zu folgen und in der Nachfolge Jesu zu leben, glaubend, hoffend, liebend. Sie tat dies zunächst als Begine, also als Frau, die – in Magdeburg – in Anlehnung an die neuen franziskanischen und dominikanischen Ordensgemeinschaften im Zeichen der Jesusnachfolge in der Welt lebte. Ihren Lebensabend verbrachte Mechthild im Zisterzienserinnenkloster zu Helfta, wo sie unter anderem mit Gertrud der Großen zusammentraf. Ihr Beichtvater hat ihr die Anregung gegeben, ihre geistlichen Erfahrungen niederzuschreiben. So entstand das umfangrei-

che, überaus anregende Buch «Das fließende Licht der Gottheit»¹⁰. Es ist eine Sammlung von zahlreichen, meist recht kurzen Texten, in denen Mechthild sich angesprochen erlebt oder antwortend spricht. Von Balthasar hat im Blick auf diese geistlichen Texte eine Studie verfasst, die unter der Überschrift steht «Mechthilds kirchlicher Auftrag»¹¹. Dabei stellt er unter anderem heraus, dass Mechthild zur Darstellung ihrer Beziehung zu Gott und seinem Wort und Werk immer wieder auf Motive zurückgreift, die aus dem alttestamentlichen Hohelied der Liebe stammen.

b) Mechthild von Hackeborn

Sie lebte zur selben Zeit wie Mechthild von Magdeburg, also im 13. Jahrhundert. Sie wurde in Hackeborn, nahe Halberstadt, im Jahre 1241 geboren. Gestorben ist sie im Jahre 1299. Schon als junge Frau schloss sie sich den Zisterzienserinnen an. Ja, sie wurde 1251 – also 19-jährig – Äbtissin in ihrer Abtei, die 1258 nach Helfta verlegt wurde. Sie nahm dieses Amt 41 Jahre lang wahr. Mechthilds geistliches Leben war zum einen durch die vielen mystischen Erfahrungen, die ihr geschenkt wurden, und zum anderen durch ihre Teilnahme am gemeinsamen Gotteslob, wie es – benediktinisch – in ihrer Abtei gefeiert wurde, bestimmt. Mechthild hat von ihren überaus reichen geistlichen Einsichten und frommen Entscheidungen in ihrer Schrift «Buch der besonderen Gnade» Kunde gegeben. Sie sind zutiefst durch ihre Kirchlichkeit und also durch ihre marianische Prägung durchformt. Hans Urs von Balthasar hat das genannte Buch in Auszügen ins Deutsche übersetzt und mit einem neuen Titel versehen – «Das Buch vom strömenden Lob».¹² Und er hat dem Text Mechthilds eine «Einführung» vorangestellt, in der er an das Leben Mechthilds von Hackeborn erinnert und die theologischen Schwerpunkte ihrer geistlichen Lehre herausstellt.¹³ Dabei zeigt sich, dass Mechthild von Hackeborn zu den herausragenden Gestalten der Kirche als geistlicher Gemeinschaft gehört.

c) Caterina von Siena

Die dritte Frau, die im Mittelalter gelebt hat und deren geistliches Zeugnis Hans Urs von Balthasar nachgezeichnet hat, war Caterina von Siena. Sie lebte im 14. Jahrhundert. Geboren wurde sie in Siena im Jahre 1347, gestorben ist sie – 33-jährig – in Rom im Jahre 1380. Sie hat in der Welt gelebt, gehörte jedoch seit ihrem 17. Lebensjahr dem Dritten Orden der Dominikaner an. Schon früh hatte sich Caterina zu einem Leben in Ehelosigkeit entschieden. Sie lebte dann für einige Jahre zurückgezogen. In dieser Zeit hat sie tiefe geistliche Erfahrungen gemacht. Darauf folgten Jahre, in denen Caterina sich für die Armen und Bedürftigen in Siena eingesetzt hat. Große Bedeutung hat Caterina erlangt durch ihren Einsatz für die Rückkehr des Papstes aus dem Exil in

Avignon und für eine Wiederherstellung des Friedens zwischen dem Vatikan und der Republik Florenz und zwischen den kleinen Stadtstaaten der Toscana, die im Streit miteinander lagen. Ihre öffentliche Wirksamkeit war stets von einem lebendigen geistlichen Leben getragen. In ihr Gespräch mit Gott und in Gottes Gespräch mit ihr hat sie in ausführlicher und eindrucksvoller Weise Einblick gegeben in den Texten, die in ihr Buch eingegangen sind – «Dialogo della divina Provvidenza», ins Deutsche übertragen unter dem Titel «Gespräch von Gottes Vorsehung»¹⁴.

Von Balthasar hat die wichtigsten Linien der geistlichen Lehre, die Caterinas Leben getragen hatte, in einer kurzen, dichten Studie nachgezeichnet. Sie steht unter der Überschrift «Umriss der Lehre» und findet sich in der «Einleitung» des Buches, das Caterinas Gedanken und Gebete enthält.¹⁵ Von Balthasar hebt hervor, dass sie im ständigen Gespräch zwischen ihr und dem ihr in Christus nahen Gott ihren Ort hatten. Gleichzeitig ist ihm wichtig, dass Caterina ihr christliches Leben ebenso auf den Feldern der Welt wie hinter den Mauern ihres Klosters gelebt hat: «...der Grundriß ihres Daseins war: Kloster in der Welt. Sie sprach davon, man müsse «seine Zelle im Innern, im Herzen» tragen. Sie wollte immerfort bei den Armen, den Kranken, und den Ärmsten von allen, den Sündern, sein.»¹⁶ So gehörte für von Balthasar Caterina zu den Menschen, die ihre ganze Existenz unter das Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gestellt und so in das marianische und kirchliche Ja zu Gottes Wort und Ruf gefügt haben.

d) Therese von Lisieux

Mehrere hundert Jahre später, im späten 19. Jahrhundert, lebte Therese von Lisieux, oft «Kleine Therese» genannt. Geboren wurde sie 1873, gestorben ist sie 1897, also im frühen Alter von 24 Jahren. 15-jährig trat sie in den Karmel von Lisieux ein. Therese fühlte sich schon als Kind zu einem Leben nach dem Evangelium berufen. Und so war es nur folgerichtig, dass sie sich so bald als möglich der Gemeinschaft der Schwestern im Karmel anschloss. In der Nachfolge Jesu wurden ihr viele geistliche Einsichten geschenkt. Sie wurden ihr auch in den nicht seltenen Zeiten zuteil, in denen sie gesundheitlich geschwächt war. Therese hat drei ausführliche Texte hinterlassen, in denen sie in ganz lebendiger, bildreicher Sprache von ihren geistlichen Wegen berichtet. Es handelt sich um die «Aufzeichnungen für die Ehrwürdige Mutter Agnès de Jésus» (die «Handschrift A»), den «Brief an Schwester Marie du Sacré-Coeur» (die «Handschrift B») und schließlich um die «Aufzeichnungen für Mutter Marie de Gonzague» (die «Handschrift C»). Diese Texte geben Zeugnis von dem außergewöhnlichen Leben der jungen Therese, die sich ganz dem Ruf Gottes überlassen hat und so mit den überzeugendsten kindlichen und dann fraulichen geistlichen Erfah-

rungen beschenkt wurde. Die drei Handschriften füllen einen umfangreichen Band: *Therese vom Kinde Jesus, Selbstbiographische Schriften*.¹⁷

Hans Urs von Balthasar hat eine sehr ausführliche Studie zum Leben und zum Zeugnis der Therese vom Kinde Jesu, die sich ganz dem Ruf Gottes zu einer Sendung in der Kirche und der Welt geöffnet hatte, verfasst: «Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung».¹⁸ Er zeichnet in hochdifferenzierter Weise die Facetten der geistlichen Berufung Thereses nach. Dabei wird deutlich, dass sie die Konturen einer Sendung trug, die in der Kontemplation der der Welt zugewandten Liebe Gottes ebenso bestand wie in der stellvertretenden Zuwendung zu den Menschen ihrer Zeit. So hat Therese aus der Übernahme des Jawortes gelebt, das die innerste Bestimmung der Kirche ist und im Ursprung marianische Züge trägt. Von Balthasar war es auch wichtig, eine innere Verwandtschaft zwischen diesem Leben im marianischen Jawort und der ignatianisch bestimmten kirchlichen Gesinnung herauszustellen.

e) Elisabeth Catez – Elisabeth von Dijon

Elisabeth Catez wurde 1880 in Bourges geboren. Sie ist unter ihrem späteren Ordensnamen Elisabeth von Dijon oder auch Elisabeth von der Dreifaltigkeit (Elisabeth de la Trinité) bekannt geworden. Da die Familie, der sie entstammte, bald darauf nach Dijon umzog, wuchs sie dort auf. Schon als Jugendliche vernahm sie den Ruf Gottes zu einem Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft. Bis zum Eintritt in den Karmel vergingen noch einige Jahre. Sie nahm eine geistliche Begleitung in Anspruch, sie widmete sich der Lektüre geistlicher Schriften und lebte schon im Geiste der evangelischen Räte. Im Jahre 1901 trat sie dann in den Karmel von Dijon ein. Dort lebte sie ein intensives geistliches Leben. Sie hat über die Erfahrungen, die ihr so zuteilwurden, in Texten Rechenschaft gegeben. Sie nahm gleichzeitig in ihrer Gemeinschaften Aufgaben wahr. Gesundheitlich war Elisabeth nicht selten geschwächt. Seit 1905 war sie bisweilen ernsthaft krank. Im November 1906 ist sie schließlich – 26-jährig – gestorben. In vielem ähnelt der Lebenslauf Elisabeths dem der Therese von Lisieux.

Die Texte, die Elisabeth verfasst hat und in denen sie ihre geistlichen Erfahrungen und ihre theologischen Überzeugungen darstellt, sind später veröffentlicht worden – in französischer Sprache. Auszüge aus diesen Schriften wurden von Hans Urs von Balthasar übersetzt. Eine von Susanne Greiner erstellte Auswahl aus diesen Schriften wurde im Jahre 2000 unter dem Titel «Der Himmel im Glauben» als Buch veröffentlicht.¹⁹ Die Texte Elisabeths sind von beeindruckender Einfachheit und Klarheit. Sie zeugen von ihrer gläubigen Offenheit für den dreifaltigen Gott und seine Liebe zur Welt und zu jedem Menschen und dann auch – ganz persönlich – zu ihr selbst. Es ist ein

«Gebet zur heiligen Dreifaltigkeit», das sie 1904 verfasst hat, überliefert.²⁰ Es gibt in bewegender Weise Einblick in die Mitte ihrer christlichen Existenz. Im Übrigen ist die christliche Lehre von der Erwählung und Berufung der Welt und jedes Menschen durch Gott von Ewigkeit her, wie sie im Eingangshymnus des Epheserbriefes und in einer Aussage, die Paulus in Röm 8,9 gemacht hat, das Vorzeichen zu all ihren Einsichten. In marianischer Offenheit hat Elisabeth ihr Ja zu ihrer Sendung gelebt.

Von Balthasar hat das Leben und die geistliche Lehre Elisabeths von Dijon, die am 16. Oktober 2016 durch Papst Franziskus heiliggesprochen wurde, in einer in den frühen 50-er Jahren abgefassten großen Studie beschrieben und gedeutet: «Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung»²¹.

f) Paule de Mulatier – Marie de la Trinité

Sie wurde im Jahre 1903 in Lyon geboren. Sie entstammte einer großen, wohlhabenden Familie. Schon als junge Frau fühlte sie sich zu einem geistlichen Leben berufen. Beraten durch den Provinzial der Dominikaner entschloss sie sich 1930 zum Eintritt in eine soeben gegründete Dominikanerinnenkongregation. Dort nahm sie den Namen Marie de la Trinité an. Dieser Gemeinschaft gehörte sie bis zu ihrem Tod im Jahre 1980 an. Sie nahm unterschiedliche Aufgaben wahr, sowohl im inneren Bereich ihrer Kommunität als auch im öffentlichen Raum. Dies kostete sie viele Kräfte. Und so geriet sie immer wieder auch an ihre gesundheitlichen Grenzen. Für sie selbst war ihr Leben in Meditation und Kontemplation das entscheidend Wichtige. Und so war sie dankbar, dass sie ihre letzten Lebensjahre in der Stille einer Einsiedelei verbringen konnte.

In ihrem Gebet kreiste sie immer wieder um die zentralen Geheimnisse des christlichen Glaubens. Das Leben und Wirken des Dreifaltigen Gottes stand in seinem Zentrum. Und dann war es ihr wichtig, die Annahme der Gnade Gottes als Teilhabe am gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden zu bedenken.

Marie de la Trinité hat viele ihrer geistlichen Einsichten zu Papier gebracht. Ihre Texte sind durch eine bemerkenswerte Klarheit und Entschiedenheit bestimmt. Von Balthasar hat, als diese Texte in französischer Sprache veröffentlicht worden waren, ihre Übersetzung vorgenommen. Und er hat sie – geordnet und gegliedert und in Kürze gedeutet – als eigenes Buch herausgebracht. Es trägt den Titel «Im Schoß des Vaters».²² Marie de la Trinité hat ein Leben führen dürfen, in dessen Zentrum eine lebendige, entschiedene Offenheit für den dreifaltigen Gott und seine Liebe zu seiner Welt stand. So hat sie mit ihrem Herzen in dem gläubigen Ja Marias und der Kirche zu Gott gelebt.

g) Madeleine Delbr  l

Zu den Frauen, die bis heute viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen, gehört Madeleine Delbr  l. Sie wurde 1904 geboren und ist 60-jährig, 1964, gestorben. Nachdem sie zunächst dem christlichen Glauben und der Kirche fernstand, kam es – in den 20-er Jahren – zu einer folgenreichen Wende in ihrem Leben: sie ließ sich zum Glauben an das Evangelium und in die Kirche rufen. In der Folge lebte sie ganz entschieden als Christin. Sie trug sich mit dem Gedanken, in ein Karmelkloster einzutreten. Doch kam es dazu nicht. Stattdessen betätigte sie sich im städtischen Sozialdienst der zu Paris gehörenden Stadt Ivry. Dies wird sie bis an ihr Lebensende tun. Dieses Leben mit den hilfsbedürftigen Menschen ist genau der Ort, wo sie dann ihre Nachfolge Christi auf ursprüngliche und ganz lebendige Weise lebt. In den 50-er Jahren sammelte sie einige Frauen um sich, die mit ihr diese Wege zu gehen bereit waren. So haben sie auf ihre Weise gelebt, was in der Idee der modernen S  kularinstitute angelegt war. Madeleine Delbr  l hatte eine starke poetische Begabung. Und so hat sie ihre geistlichen Erfahrungen in immer neuen, ebenso ernsten wie bildreich lockeren Texten zur Sprache gebracht.

Hans Urs von Balthasar hat das Charisma dieser französischen Frau wahrgenommen und als einer der ersten im deutschen Sprachraum bekannt gemacht. Er hat zahlreiche, von Madeleine Delbr  l verfasste Texte ins Deutsche übertragen.²³ Und er hat den Büchern, in denen diese Texte veröffentlicht wurden, einleitende Texte beigegeben, in denen er die Sendung Madeleine Delbr  ls umschrieb. Dabei war es ihm stets besonders wichtig, die innere Einheit der auf den sich mitteilenden Gott bezogenen Kontemplation und der auf die ganz und gar weltliche Welt bezogenen Aktion herauszustellen.

h) Monika Tim  r

Diese junge Frau, die in Ungarn gelebt hat, ist bis heute nur wenigen bekannt. Sie ist 1937 in Budapest geboren worden. Es war ihr kein langes Leben beschieden: 25-jährig ist sie 1962 gestorben. Sie hat nach ihrer Gymnasialzeit ein Studium der Heilpädagogik aufgenommen und nach dessen Abschluss in einem staatlichen Institut als Heilpädagogin mit Kindern gearbeitet. Schon früh erkannte sie, dass Gott sie auf einen geistlichen Weg berufen hat. Und so schloss sie sich 1955 einer Gemeinschaft an, die sich an der Regel des Hl. Benedikt orientierte. Sie absolvierte bis 1957 ihr Noviziat und lebte dann unter immer neuen und stets schwierigen Verhältnissen mit ihren Mitschwestern zusammen. Es galt den weltlichen Aufgaben nachzugehen und gleichzeitig ein kommunit  res Leben zu führen, das nicht zuletzt durch das liturgische Stundengebet bestimmt war. Monika hat schon bald die Aufgabe der Novizenmeisterin und dann auch der Oberin übertragen bekommen. Sie hat ein ganz

lebendiges und glaubwürdiges Leben in der Nachfolge Jesu geführt. Und sie hat über ihre vielfältigen Erfahrungen ein ausführliches Tagebuch geführt. Da zeigt sich, wie sie ihre Wege gegangen ist – in ihren beruflichen Aufgaben, in der Gemeinschaft mit ihren Mitschwestern, im Leben aus einem entschiedenen Ja zu ihrer geistlichen Berufung. Im Herbst 1962 erkrankte Monika schwer und starb im Dezember desselben Jahres.

Ihr Tagebuch, das ein umfangreiches und sehr eindrucksvolles Lebens- und Glaubenszeugnis ist, ist erhalten geblieben und veröffentlicht worden. In deutscher Fassung liegt es unter dem Titel «Monika. Ein Zeugnis in Ungarn» vor.²⁴ Hans Urs von Balthasar hat dem Buch ein «Vorwort» vorangeschickt.²⁵ Darin hebt er unter anderem hervor, dass Monika in einer durchaus nicht einfachen, weil weitgehend atheistischen Umwelt in wegweisender Form die Einheit von voller Zuwendung zu Gott und ebenso voller Zuwendung zur Welt gelebt hat. So hat sie, die junge Frau, auf den Ruf, der ihr von Gott her zukam, geantwortet und sich so dem marianisch bestimmten Jawort, das im Ursprung der Kirche lebt, eingefügt.

i) Erika Holzach

Erika Holzach stammte aus Basel, wo sie 1903 geboren wurde. Dort ist sie auch im Jahre 1987 gestorben. Im Laufe ihres Lebens lebte und wirkte sie auch an anderen Orten in der Schweiz. Zunächst gehörte sie der protestantischen Kirche an. Doch mehr und mehr erlebte sie sich zur katholischen Kirche hingezogen. Es kam 1927 zur Konversion. Dies bedeutete einen tiefen Einschnitt in ihrem Leben, das fortan durch sehr intensive geistliche Erfahrungen bestimmt war. Sie schloss sich der Gemeinschaft an, die den Namen «St. Katharinen-Werk» trug. So hatte sie Kontakt mit gleichgesinnten Schwestern, für die sie nicht wenige Aufgaben wahrnahm. Gleichzeitig betätigte sie sich in sozialen Einrichtungen und war bedürftigen Menschen hilfreich nahe. In späteren Jahren kam es zu einer Entfernung von ihrer Kommunität und einer Hinwendung zur Johannesgemeinschaft, die von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar gegründet worden war. Mit beiden trat sie in Basel in Kontakt. Wichtig war ihr immer auch die geistliche Begleitung, die sie durch einen Jesuitenpater bekam. Die Spiritualität der Ignatius von Loyola gab ihr mehr und mehr ihre Orientierung.

Erika Holzach erfuhr Gottes Nähe in einer ganz persönlichen Weise. Aus manchen Jahren sind die geistlichen Notizen, die Einblick in diese Erfahrungen geben, überliefert. Sie lassen ahnen, wie lebendig Erika Holzach ihrer geistlichen Sendung entsprach. Hans Urs von Balthasar hat eine Auswahl aus Erika Holzachs Tagebüchern zusammengestellt und unter dem Titel «Du weißt nicht, wie sehr ich dich liebe. Aufzeichnungen» veröffentlicht.²⁶ Er hat

diesem Buch eine längere «Einleitung» vorangestellt.²⁷ So hat von Balthasar einen Blick auf das Leben und die Glaubenserfahrungen einer Frau, der im zurückliegenden Jahrhundert ein langes Leben beschieden war, ermöglicht. Sie waren dadurch gekennzeichnet, dass sie sich von Gott angesprochen erlebte und darauf offenen und bereiten Herzens antwortete.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Hans Urs von Balthasar sich mit den geistlichen Zeugnissen von nicht wenigen Frauen so intensiv und engagiert befasst hat. Sie waren ihm Hinweise dafür, dass die christliche Spiritualität zutiefst durch ihre Einstimmung in das das Leben Jesu Christi begleitende Jawort Marias und von daher dann auch durch ihre Kirchlichkeit im Sinne des «Sentire in Ecclesia» gekennzeichnet ist. Es sei nur angemerkt, dass das spirituelle Konzept, das das in die Kirchenkonstitution «Lumen gentium» eingegliederte konziliare Lehrstück über Maria kennzeichnet, der Sache nach aufs engste mit dem verwandt ist, was hier als theologisches Anliegen von Balthasars in Erinnerung gerufen wurde.²⁸

Anmerkungen

- 1 In einfühlsamer Weise hat Georg BÄTZING die Linien nachgezeichnet, die von Balthasar zwischen Israel und Maria sowie zwischen Maria und der Kirche und ihren Gliedern thematisiert hatte – in: DERS., *Die Eucharistie als Opfer der Kirche* (Kriterien 74), Einsiedeln 1986, 57–63; 75–79; 83–90.
- 2 HANS URS VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg 1969, 69.
- 3 Ein Text, den er wohl gegen Ende seines Lebens noch verfasst hat, kann es belegen. Er kann als eine Art Grundlage für die weiteren Ausführungen verstanden werden. Es handelt sich um die deutsche Fassung eines Einleitungstextes, der in die 2016 erschienene Neuauflage des 1987 erstmals veröffentlichten kleinen Buches «Maria für heute» aufgenommen wurde. Schon 1988 hatte dieser Text die spanische Ausgabe dieser Schrift eröffnet: HANS URS VON BALTHASAR, *Maria für heute*. Mit dem Text «Maria in unserer Zeit» als Einleitung erweiterte Neuauflage (Kriterien 98), Freiburg 2016.
Was er in knapper Form zur Sprache bringt, ist in anderen, kürzeren und längeren Texten auch sonst von HANS URS VON BALTHASAR dargestellt worden, so z.B. in: *Maria und das Priestertum*, in: DERS., *Priesterliche Spiritualität*, Einsiedeln 2007, 31–53; *Die Würde der Frau*, in: DERS., *Homo creatus est* (Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986, 134–141; *Wer ist die Kirche?*, in: DERS., *Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln 1960, 148–202; *Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*, in: ebd., 131–141; *Das Katholische an der Kirche*, in: ebd., 142–159; *Die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche*, in: DERS., *Der anti-römische Affekt*, Freiburg 1974, 153–187; *Das marianische Prinzip*, in: *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1991, 65–72; *Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit*, in: Joseph RATZINGER/Benedikt XVI. – HANS URS VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 2010, 87–111; *Die marianische Prägung der Kirche*, in: ebd. 112–13; *Maria – Kirche – Amt*, in: *Kleine Bibel für verunsicherte Laien*, (Kriterien 55), Einsiedeln 1980, 69–75.
- 4 In einer sehr umfangreichen Arbeit hat Hilda STEINHÄUER alle Aspekte der in von Balthasars Theologie entfalteten Mariologie dargestellt: *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger theol. Studien 17), Innsbruck 2001.

- 5 Adrienne VON SPEYR, *Magd des Herrn. Ein Marienbuch*, Einsiedeln 1948.
- 6 Ebd., 7.
- 7 Hans Urs VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 45.
- 8 Ebd., 47.
- 9 Auch Männern, die im Laufe der Geschichte der Kirche ein existentiell engagiertes christliches Leben geführt haben, hat von Balthasar Studien gewidmet – so z.B. Bernhard von Clairvaux, Johannes vom Kreuz, Angelus Silesius, Pierre de Bérulle, Charles Péguy, Georges Bernanos, Paul Claudel, Reinhold Schneider, Romano Guardini, u.a.
- 10 Mechthild VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln 1955.
- 11 Ebd., 19–45.
- 12 Mechthild VON HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob*, (Christliche Meister 31), Einsiedeln 1993.
- 13 Ebd., 7–18.
- 14 Caterina VON SIENA, *Dialogo della divina Provvidenza* (Lectio spiritualis 8), Einsiedeln 1964.
- 15 Ebd., XVIII–XXVIII.
- 16 Ebd., XXVI.
- 17 Therese VON LISIEUX, *Therese vom Kinde Jesus, Selbstbiographische Schriften* (Lectio spiritualis 1) Einsiedeln 1958.
- 18 Hans Urs VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten 1950; in zweiter Auflage erschien dieses Werk zusammen mit einer Schrift über Elisabeth von Dijon unter dem Titel *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970, 1990.
- 19 Susanne GREINER, *Der Himmel im Glauben* (Christliche Meister 51), Einsiedeln 2000, 2009.
- 20 Elisabeth VON DIJON, *Gebet zur heiligen Dreifaltigkeit*, in: VON BALTHASAR, *Schwester im Geist* (s. Anm. 18), 469.
- 21 Hans Urs VON BALTHASAR, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln 1952; VON DIJON, *Gebet zur heiligen Dreifaltigkeit* (s. Anm. 20), 350–472.
- 22 Hans Urs VON BALTHASAR, *Im Schoß des Vaters* (Theologia romanica XVI), Einsiedeln 1988.
- 23 Madeleine DELBRËL, *Gebet in einem weltlichen Leben* (Beten heute 4), Einsiedeln 2006; DIES., *Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen*, Einsiedeln 1975; DIES., *Frei für Gott. Über Laien-Gemeinschaften in der Welt*, Einsiedeln 1976.
- 24 Monika TIMÁR, *Monika. Ein Zeugnis in Ungarn* (Der neue Weg 7), Einsiedeln 1982.
- 25 Ebd., 7–10.
- 26 Erika HOLZACH, *Du weißt nicht, wie sehr ich dich liebe. Aufzeichnungen* (Der neue Weg 8), Einsiedeln 1988.
- 27 Ebd., 7–17.
- 28 Vgl. *Lumen gentium*, Kapitel VIII. Hingewiesen sei auch auf Werner LÖSER, *Maria – mit uns auf dem Pilgerweg des Glaubens*, in: Karl HILLENBRAND – Medard KEHL (Hg.), *Du führst mich hinaus ins Weite – Erfahrungen im Glauben-Zugänge zum priesterlichen Dienst*, Würzburg 1991, 81–92.

Abstract

Hans Urs von Balthasar and Marian Spirituality. The apostolic creed addresses the church as apostolic, holy and catholic. These attributes convey the marian character of the church. Mary, the Daughter of Zion and Mother of Jesus, is the living archetype of the church. In many of his writings Hans Urs von Balthasar showed that the christian act of believing endorses the marian *‘Fiat mihi secundum verbum tuum’*. This article focusses on Balthasars perspective on nine spiritual female figures of the history of the church.

Keywords: discipleship – ecclesiology – mariology – Thérèse of Lisieux – Madeleine Delbrêl – Elizabeth of the Trinity – Adrienne of Speyr

WER SPRICHT, WENN BENEDIKT SPRICHT?

Über den Verzicht auf Amt und Autorschaft

«*Werden Sie noch etwas schreiben?*», wird der emeritierte Papst Benedikt XVI. von Peter Seewald fast beiläufig im Rahmen der *Letzten Gespräche* (2016) gefragt. «Nein! Nein, nein, nach Weihnachten wusste ich, das ist *Nunc dimittis*, ich habe mein Werk getan.»¹ Das im vergangenen Jahr erschienene Buch mit dem bemerkenswert endgültigen Titel wurde nach seinem Erscheinen viel diskutiert und kommentiert. Diese Stelle allerdings überliest man leicht, obwohl sie eine der entscheidenden des gesamten Interviews darstellt. Immerhin zieht die Antwort Benedikts einen Strich unter das Schaffen eines überaus produktiven Autors, dessen Gesammelte Schriften (JRGS) in 16 Bänden erscheinen. «[I]ch habe mein Werk getan.» Diese Aussage verdeutlicht zugleich, wie eng der Verzicht auf das Schreiben mit dem Verzicht auf das Amt des Papstes – um genau zu sein: auf seine aktive Ausübung – verknüpft ist. Mit seinem Rücktritt zieht sich Benedikt aus der Öffentlichkeit zurück, er «entweltlicht» sich selbst, das Amt und seine Autorschaft zugleich. Das Werk dieses Autors und Papstes ist damit vollbracht.

Benedikts Antwort fällt alles andere als beiläufig aus, sondern ist pointiert, anspielungsreich und vieldeutig wie die meisten seiner Aussagen. Allerdings lässt sie offen, warum genau das Werk denn nun vollendet sei? Und vor allem *wessen* Werk? Der Satz «ich habe mein Werk getan» konstituiert nämlich eine rhetorische Spannung, die sich daraus ergibt, dass Benedikt als Papst über ein «Werk» spricht, das nicht sein Werk allein ist, sondern auch das Werk Joseph Ratzingers. Oder umgekehrt: Dass hier Ratzinger über sein Werk in der Rolle des Papstes spricht. Wenn Benedikt «ich» sagt, ist dieses Ich ambivalent, weil er sich damit auf die Person und das Amt zugleich beziehen kann. Bereits in Ratzingers *Einführung in das Christentum* von 1968 finden sich in dieser Hinsicht bemerkenswerte Ausführungen zum «Ich» sowie zur Identität von Amt

MATTHIAS SCHAFFRICK, geb. 1982, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Germanistischen Seminar der Universität Siegen.

und Person. Hier entfaltet er eine geradezu *poetische Theologie*, aus der sich Benedikts Selbstverständnis als Autor ableiten lässt. Dazu später mehr. Zunächst noch einmal zurück zu den *Letzten Gesprächen*.

In den Interviews spricht, daran lässt die Gestaltung des Buches keinen Zweifel, der (emeritierte) Papst. Die Interviews wurden unter dem Namen «Benedikt XVI.» veröffentlicht; der Umschlag und die illustrativen Fotos im Band zeigen Joseph Ratzinger in weißer Soutane, mit Scheitelkäppchen, von Menschen umjubelt als Benedikt XVI.; der Interviewte wird als «Papa Benedetto» und «Heiliger Vater» angesprochen; eingeschobene Bemerkungen zu den emotionalen Regungen des Interviewten lauten: «Papst lacht», oder «der Papst weint». Andererseits ist an dieser Stelle aber von einem «Werk» die Rede, das offenbar das Wirken Benedikts überschreitet und die früheren Schriften Joseph Ratzingers, des Theologen, Kardinals und Präfekten der Glaubenskongregation, miteinschließt. Benedikt redet als Ratzinger, das Ich meint beide, das Werk, von dem die Rede ist, ist nicht das Werk Benedikts allein, sondern auch Ratzingers Werk. Mithin, es stellt sich die Frage: Wer spricht, wenn Benedikt spricht?

Diese Lesart mag spitzfindig, übertrieben philologisch oder gar dekonstruktiv wirken, aber vor allem ist sie notwendig, um zu verstehen, was bei der doppelten Autorschaft von Ratzinger und Benedikt theologisch und kirchenpolitisch auf dem Spiel steht. Dass es nämlich entscheidend ist, wer spricht – ob Ratzinger oder Benedikt oder beide –, stellte sich zum Beispiel bei der Debatte um wiederverheiratete Geschiedene 2014 heraus. Aktualisierte Ratzinger seinen Text «Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe» von 1972 lediglich aufgrund theologischer Überlegungen für die Publikation in seinen Gesammelten Schriften, die übrigens auf «persönlichen Wunsch des Heiligen Vaters [...] unter dem Namen des Autors Joseph Ratzinger publiziert» werden (Geleitwort des Herausgebers Gerhard Ludwig Müller)? Oder mischte sich Benedikt kirchenpolitisch motiviert als «Dagegen-Papst» (SZ vom 17.11.2014) in die Scheidungsdebatte ein?

Weiterhin scheinen die obigen Überlegungen zur Antwort des Papstes auf die Frage, ob er noch etwas schreiben wird, überhaupt nicht abwegig zu sein, wenn man bedenkt, dass das Verhältnis der Autoren Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. zueinander in den Büchern, die nach der Wahl zum Papst am 19. April 2005 erschienen sind, durchgängig mehr oder weniger explizit thematisiert und theologisch reflektiert wird. Dabei geht es vor allem darum, zu klären, wie die etymologisch verwandten Phänomene Autorität und Autorschaft ausgestaltet werden und durch das Verständnis von Amt und Person bestimmt sind. Die – mit Ratzingers Wort – «Beziehentlichkeit» von Ratzinger und Benedikt verdient aber auch deshalb ganz besondere Beachtung, weil die derart ambivalente, doppelte Autorschaft eines Autors mit zwei Namen in

dieser Form einmalig ist, und weil außerdem Benedikt XVI. überhaupt der erste Papst ist, der nicht nur mit Enzykliken und Lehrschreiben an die Öffentlichkeit getreten ist, sondern ein dezidiert theologisches Werk wie *Jesus von Nazareth* (ersch. in drei Bd. 2007, 2011, 2012) verfasst hat. «Ich wusste einfach, dass ich das schreiben muss», heißt es dazu im Interview mit Peter Seewald.

So könnte man annehmen, dass vor allem dieses Werk, die Jesus-Trilogie, gemeint ist, wenn Benedikt sagt, das Werk sei getan. Im ersten Band, der vor mittlerweile zehn Jahren erschienen ist, beweist der Autor des Buches an exponierter Stelle im Vorwort ein aufmerksames Bewusstsein dafür, dass die Frage, wer den Text autorisiert, von entscheidender Bedeutung ist:

Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens «nach dem Angesicht des Herrn» (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.²

Das Buch wird mit dieser *auktorialen Vorbehaltsklausel* versehen und dadurch der Person des Autors «Ratzinger» zugeschrieben. Auf eine Autorisierung qua Amt wird ausdrücklich verzichtet. Dem widerspricht auffälligerweise, dass das Buch unter beiden Namen «Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.» erschienen ist und dass das Vorwort mit beiden Namen signiert wurde. Die Nennung beider Namen spricht dafür, dass es bei der Autorschaft dieses Buches weitaus weniger persönlich zugeht, als in dem Zitat behauptet wird. Dass diese Stelle in so gut wie jeder Rezension und jedem Kommentarband Beachtung findet und im Klappentext sowohl des ersten als auch des zweiten Bandes zitiert wird, lässt außerdem darauf schließen, dass das Buch offensichtlich nur dann angemessen zu verstehen ist, wenn seine Autorschaft geklärt ist – und das ist sie durch die «Vorbehaltsklausel» nur scheinbar.

Das Vorwort dient klassischerweise als Ort, an dem sich ein Autor über seine Autorschaft verständigt, an dem sich der Autor als Subjekt des Textes positioniert. Der Autor verwandelt sich im Vorwort von einer vorgängigen Instanz zu einem Produkt oder Effekt seiner Texte. Jeder Text bringt auf diese Weise seinen eigenen Autor hervor. «Das *Ich*, das den Text schreibt, ist selbst immer nur ein Papier-*Ich*.»³

Im Vorwort des Jesus-Buches, das mit der auktorialen Vorbehaltsklausel endet, definiert Ratzinger/Benedikt einige Seiten zuvor, was *Inspiration* bedeutet. Sie ist das Gegenteil seines «persönlichen Suchens». Er schreibt: «Der Autor spricht nicht als privates, in sich geschlossenes Subjekt. Er spricht in einer lebendigen Gemeinschaft und so in einer lebendigen geschichtlichen Bewegung, die er nicht macht und die auch vom Kollektiv nicht gemacht wird, sondern in der eine größere führende Kraft am Werk ist.»⁴ Im gleichen

Vorwort, in dem der Autor beteuert, dass das Jesus-Buch Ausdruck des «persönlichen Suchens» sei, erläutert er das gegenteilige, nämlich unpersönliche Paradigma der Inspiration.

Das wäre nicht weiter bemerkenswert, wenn Benedikt nicht ausgerechnet dieses inspirierte Sprechen «in einer lebendigen Gemeinschaft», bei dem «eine größere führende Kraft am Werk ist», in einem anderen Interview mit Peter Seewald für sich und sein Sprechen als Papst beanspruchen würde. In diesem Interview, das unter dem Titel *Licht der Welt* (2010) erschienen ist, beweist Benedikt sein Bewusstsein für die Bedeutung von Personalpronomina und spricht dabei über Ratzinger, also sich selbst, in der dritten Person:

[E]s gibt nun beides, das «Ich» und das «Wir». Denn in ganz vielen Dingen sage ich ja nicht einfach bloß, was Joseph Ratzinger eingefallen ist, sondern rede aus der Gemeinschaftlichkeit der Kirche heraus. [...] Insofern hat das «Wir» nicht als Majestätsplural, sondern als Realität des Kommens von den anderen her, des Redens durch die anderen und mit den anderen, seinen berechtigten Stellenwert. Wo man aber als «Ich» etwas Persönliches sagt, muss dann auch das «Ich» auftreten.⁵

Diese Erklärung unterstreicht einmal mehr, wie bedeutsam die Frage «Wer spricht» dafür ist, wem die Verlautbarungen und Bücher, die unter beiden Namen erschienen sind, zugeschrieben werden. Im Verlauf des Jesus-Buches jedenfalls schreibt sich der Autor Schritt für Schritt in die Rolle eines Subjekts hinein, das aus der «Gemeinschaftlichkeit der Kirche» heraus redet, also als Papst spricht. Diese Strategie einer rhetorischen Autorisierung des Buches durch das Sprechen als Papst kulminiert im Schlusssatz des ersten Bandes der Jesus-Bücher, in dem Benedikt nicht als er selbst, sondern als ein anderer, nämlich mit den Worten Petri spricht: «Im Bekenntnis von Nizäa sagt die Kirche immer neu mit Petrus zu Jesus: «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16).»⁶ Mit dem letzten Satz des Buches hat sich der Autor vom persönlichen Suchen Ratzingers gelöst und die Rolle des Papstes eingenommen, der mit der Autorität des Nachfolgers Petri spricht, indem er sich dessen Worte zu eigen macht.

Eine aufmerksame Lektüre der Jesus-Bücher zeigt, dass sich der Autor der Bedeutung seiner Autorschaft durchaus bewusst ist, insbesondere ihrer christologischen Bedeutung. Dies wird deutlich, wenn Ratzinger/Benedikt seine an der kanonischen Exegese orientierte Methode erläutert, die von der «Einheit der Schrift» ausgeht, als deren Autoren drei «ineinanderwirkende Subjekte» fungieren. Ebenso spielt Autorschaft eine entscheidende Rolle im Kontext der sogenannten johanneischen Frage («Wer ist der Autor des Johannesevangeliums?»), mit der die «historische Glaubwürdigkeit» und die «Autorität» des Evangeliums auf dem Spiel steht – und damit auch die Überzeugungskraft von Ratzingers/Benedikts Auslegung, die sich ganz wesentlich darauf stützt.

Das Johannesevangelium stellt überhaupt die wichtigste Grundlage für das Jesus-Buch dar, ebenso wie bereits für Ratzingers frühere christologische Schriften, insbesondere die *Einführung in das Christentum*, in der vieles von dem, was Ratzinger/Benedikt in der Jesus-Trilogie ausführt, vorweggenommen wird. Auf faszinierende Weise lassen sich viele Stellen aus der *Einführung in das Christentum* wie eine christologische Poetologie religiöser Autorschaft lesen. Wenn man noch einmal an die eingangs aufgezeigte Ambivalenz der Sprechinstanz in dem Satz «ich habe mein Werk getan» zurückdenkt, bekommt das, was Ratzinger 1968 in seiner *Einführung* über das Ich geschrieben hat, eine eigentümliche zweite, poetologische Dimension.

Das Ich ist zugleich das, was ich ganz habe und was am wenigsten mir gehört. So wird hier noch einmal der Begriff der bloßen Substanz (= des in sich Stehenden!) durchbrochen und sichtbar gemacht, wie ein sich wahrhaft verstehendes Sein zugleich begreift, dass es *im* Selbersein sich nicht selbst gehört; dass es nur zu sich selbst kommt, indem es von sich selbst weggeht und als Beziegentlichkeit in seine wahre Ursprünglichkeit zurückfindet.⁷

Ratzinger beschreibt hier eine christologische Denkfigur, die er an verschiedenen Stellen seines Werkes (in einem grundlegenden Aufsatz über «Theologie und Kirche» von 1986, aber auch im ersten Jesus-Buch) als *Subjektwechsel* bezeichnet hat und die beschreibt, dass das autonome, in sich selbst stehende Subjekt in ein neues gemeinschaftliches Subjekt, nämlich die Gemeinschaft der Kirche, transzendiert wird und dadurch ständig in Differenz zu sich selbst steht. Genau dieser Subjektwechsel erklärt auch die irritierende Ambivalenz der doppelten Autorschaft, die sich daraus ergibt, dass das Ich Benedikts ständig zwischen Ratzinger und Benedikt oszilliert, dass dieses Ich im Sich-Selber-Aussprechen «sich nicht selbst gehört», sondern erst in der Beziegentlichkeit von Ratzinger und Benedikt seine wahre Ursprünglichkeit entdeckt.

Auch dass sich diese Autorschaft weder in der Form der Person (Ratzinger) noch in der Institution des Amtes (Benedikt) erschöpft, sondern beides unauflöslich miteinander verbunden sein muss, findet sich bereits in Ratzingers *Einführung in das Christentum* begründet, wo er prägnant formuliert: «Die eigentliche Aussage des Glaubens ist nämlich eben diese, dass es bei jenem Jesus nicht möglich ist, Amt und Person zu unterscheiden; diese Differenz wird ihm gegenüber einfach gegenstandslos. Die Person *ist* das Amt, das Amt *ist* die Person.»⁸ Im Laufe der folgenden zwei Seiten schließen weitere Chiasmen an, die deutlich machen, dass es sich mit Autor und Text, Person und Werk nicht anders verhält als mit Person und Amt: «[D]as Ich ist das Werk, und das Werk *ist* das Ich.»⁹ Diese Formulierungen bekräftigend heißt es viele Jahre später im Jesus-Buch: «Er ist ganz mit seinem Amt eins; sein Auftrag und sein Selbst lassen sich gar nicht voneinander trennen. Sein Auftrag ist so zu Recht Teil seines

Namens geworden.»¹⁰ Von diesem Selbstverständnis her kann sich also Ratzinger auch durch seinen Rücktritt nicht von seinem Amt lösen, weil die Person das Amt, das Amt die Person ist. «Immer – wer das Amt des Nachfolgers Petri annimmt, [...] gehört immer und ganz allen, der ganzen Kirche», sagt Benedikt konsequenterweise bei seiner letzten Generalaudienz auf dem Petersplatz am 27. Februar 2013.

Die poetische Faszination der zitierten Textstellen aus der *Einführung* besteht darin, dass sich Ratzingers Aussagen über Jesus, über die Identität von Amt und Person, von Ich und Werk rückblickend so lesen lassen, als entfalteten sie das Prinzip der doppelten Autorschaft von Ratzinger und Benedikt lange im Voraus. Besonders bemerkenswert ist es, dass dabei die Beziehentlichkeit im Vordergrund steht, die ja eigentlich die «Beziehentlichkeit» zu Jesus meint, der am Ursprung des Werkes steht. Jesus fungiert gleichsam als Paradigma der Autorität und der Autorschaft. Jesus weiß mehr, als der Autor wissen kann, und von Jesus geht alles aus, weil «seine Botschaft selber, von rückwärts gelesen, so ist, dass sie immer in dieses Ich, in die Identität von Wort und Person hineinläuft, auf sie zuführt.»¹¹ Diesem Ich kann der schreibende Autor nur *nachfolgen*. Die Loslösung von der eigenen autonomen Subjektivität des Ichs zum gemeinschaftlichen Subjekt der Kirche, dieser transzendierende Subjektwechsel begründet letztlich die Autorisierung eines Werkes, in dem nicht nur gesagt wird, «was Joseph Ratzinger eingefallen ist», sondern das aus der «Gemeinschaftlichkeit der Kirche» heraus geschrieben ist. Diese einmalige Art von Autorisierung ist nur einem amtierenden Papst möglich.

Daher konnte der Rücktritt Benedikts von der «amtlichen Vollmacht für die Leitung der Kirche», auch wenn er schon sehr viel früher mit diesem Gedanken gespielt haben mag, erst erfolgen, nachdem das «Werk» vollendet war, also erst nachdem der dritte und letzte Band der Jesus-Trilogie zu Weihnachten 2012 erschienen war. «[N]ach Weihnachten wusste ich, das ist *Nunc dimittis*, ich habe mein Werk getan», erklärt Benedikt daher seinem Gesprächspartner über das Ende seiner Autorschaft, das mit dem Verzicht auf das Amt einhergeht. Mit dem *Nunc dimittis* spricht Benedikt erneut nicht als er selbst, sondern als ein anderer, diesmal aber nicht im Namen Ratzingers oder Petri, sondern mit den Worten Simeons, der sagt: «Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen» (Lk 2,29f).

Meinem Vater gewidmet.

Anmerkungen

- 1 BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche*. Mit Peter Seewald, München 2016, 30.
- 2 Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg i. Br. 2007, 22.
- 3 Roland BARTHES, *Vom Werk zum Text*, in: Roland BARTHES, *Das Rauschen der Sprache*. Aus dem Französischen von Dieter HORNIC, Frankfurt a. M. 2006, 64–72, hier 70.
- 4 RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 2), 19.
- 5 BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 107.
- 6 RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 2), 407.
- 7 Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesung über das Apostolische Glaubensbekenntnis [1968]. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München ¹⁰2011, 177.
- 8 Ebd., 190f.
- 9 Ebd., 191.
- 10 RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 2), 368.
- 11 RATZINGER, *Einführung* (s. Anm. 7), 194.

Abstract

Who's Speaking, When Benedict Speaks? On Resigning Offices and Authorship. This essay focuses on the double authorship of Ratzinger/Benedict XVI. Starting from Benedict's remark that his work was completed during the interview *Letzte Gespräche* (2016), I discuss the ambivalence of personal and papal statements in the texts of Ratzinger/Benedict. A close reading of the foreword of *Jesus of Nazareth* (2007) and other texts shows that the author is well aware of the different authorial positions of speech. The theological foundation of authorial concepts like «I» and «identity» can be derived from Ratzinger's *Introduction to Christianity* (1968). The resignation of Benedict XVI., I conclude, could not take place before his work, the *Jesus Trilogy*, was completed for reasons of authorial authorization.

Keywords: Poetic Theology – Authorship – Resignation of Benedict XVI – Joseph Ratzinger – Jesus of Nazareth – Introduction to Christianity

GRENZE DER SPRACHE, ENDE DER WELT?

Zur Apologie mythischer Rede

In Absatz 6.522 des *Tractatus* – so aktuell wie je – schreibt Wittgenstein: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.» Ist wirklich *«Unaussprechliches»* gemeint? Also etwas, das nicht ausgesprochen werden darf, das tabu ist wie *«die Unaussprechlichen»*, nämlich die Beinkleider einer Dame im Viktorianischen England? Oder ist vielmehr *«Unaussprechbares»* oder *«Unsagbares»* gemeint, mithin etwas, das nicht ausgesprochen werden kann? (Die Endsilbe *«bar»* eines verneinten Adjektivs drückt, auch in dessen Substantivierung, kein Verbot, sondern eine Unmöglichkeit aus, was – nebenbei – die Väter und Mütter des Grundgesetzes nicht wussten, als sie mangels Beherrschung der deutschen Sprache fälschlicherweise behaupteten, die Würde des Menschen sei *«unantastbar»*.) Oder aber (dritte Möglichkeit) meint *«Unaussprechliches»* die eminente Fülle des so Benannten, die alle Sprachgewalt so sehr übersteigt, dass Sprache sie nicht auszuschöpfen vermag, da sie angesichts ihrer nie an ein Ende gelangt? Wie differenziert ist Wittgensteins Sprachgebrauch? Wie differenziert der des Übersetzers?

Aus dem Kontext des *Tractatus* lässt sich erschließen, dass *«Unaussprechliches»* am ehesten jenes meint, das sich nach Wittgenstein nicht *«klar»* sagen, also überhaupt nicht sagen lässt und somit unsagbar ist.

Ist dann aber die Proposition *«Es gibt [...] Unaussprechliches»* im Sinne Wittgensteins ein *«sinnvoller»* Satz und nicht vielmehr ein *«unsinniger»* Satz? Wie kann ich, wenn doch das Unsagbare per definitionem nicht sagbar ist, überhaupt irgendetwas darüber sagen wie etwa, dass es (in welcher Weise auch immer) gegeben sei oder existiere? Rutscht es mir nicht (wie auch seine Synonyma *«das Unendliche»* oder das *«Absolute»*) gerade durch die Benennung unter der Hand in die Gruppe oder die Menge der kontingenten seienden Gegenstände, zu denen es doch gerade nicht zählen soll, und verliert das Un-

endliche nicht seine Unendlichkeit, wenn ich ihm durch Abgrenzung vom Endlichen ein Ende bereite? – Genauso ist es: das so benannte Mystische ist begrifflich nicht fassbar, da jede Benennung ihren Gegenstand abgrenzt oder definiert, also verendlicht und damit entmystifiziert. Was uns durch die Finger rinnt, ist das Mystische als das Unendliche oder Absolute – was wir in den Händen behalten, ist dagegen Unsagbares als kontingentes Seiendes, über das sehr wohl sinnvolle Aussagen möglich sind wie zum Beispiel die, dass das, was hier und heute noch unsagbar ist, in Zukunft da oder dort sagbar werden kann, da Sprache selbst ein Werdendes in Raum und Zeit oder, wie Herder es nannte, «ein Fortgebäu» ist.

Die Erfahrung, die wir im Vollzug dieser Überlegung machen, legt eine Unterscheidung zwischen absolut Unsagbarem und relativ Unsagbarem nahe. Jenes entzieht sich dem rationalen Zugriff (oder rutscht mit jeder Definition wie alles andere Definierte in die Sphäre der Kontingenz), dieses aber, nämlich das relativ Unsagbare ist, wenn auch eingeschränkt, grundsätzlich sagbar, und hätte Wittgenstein dieses relativ Unsagbare im Sinne gehabt, so ließe seine Gewissheit, das es allerdings existiere, sich vernünftig begründen, eben weil das relativ Unsagbare abgrenzbar und damit begrifflich fassbar ist. (Nebenbei: Das relativ Unsagbare ist natürlich auch das relativ Sagbare, steht mit diesem im selben Seinskontinuum und ist von ihm nicht wesensmäßig, sondern nur graduell verschieden.)

Wie aber ist uns das relativ Unsagbare gegeben? Antwort: Die Gegebenheit des Unsagbaren lässt sich erschließen, seine Existenz ergibt sich aus der immanenten Logik der Sprache, die der Struktur des Seins folgt: Gäbe es das Unsagbare nicht, so gäbe es auch nicht das doch evidente Sagbare, das sich vom Unsagbaren abhebt als die Figur vom Grund. Figur und Grund aber bedürfen einander und konstituieren einander wie Leben und Tod. Wenn eines fehlte, gäbe es auch das andere nicht, wären beide unterschiedslos in keiner Weise sprachlich präsent, sänke der Kosmos zurück ins Tohuwabohu, ins Apeiron des Anaximander. Oder anders: Gäbe es die Finsternis nicht – wem wollte das Licht leuchten? Und wäre das Licht erloschen – was wollte die Finsternis dann verdunkeln?

Das Sagbare und das Unsagbare sind durch wechselseitige Negation voneinander geschieden (wobei das Sagbare sowohl positiv als auch – durch doppelte Negation, als nicht Unsagbares – negativ definiert ist). Das Unsagbare ist zunächst – als nicht Sagbares – lediglich negativ definiert, solange es nicht durch Umbenennung (etwa in «Rätsel» oder «Geheimnis») in plötzlicher Umkehrung des Figur-Grund-Verhältnisses als nunmehr positiv Definiertes aus dem Grund hervortritt, der seinerseits jetzt als das in Sagbarkeit Offenbare oder Enträtselte zurücktritt, während es selbst als das der Enthüllung oder Entbergung nicht oder noch nicht zugängliche Verborgene erscheint.

So «klar» lässt sich dies sagen, wie Wittgenstein es nur wünschen kann – hätte er nur mit dem «Unaussprechlichen» das relativ Unsagbare und nicht das gemeint, angesichts dessen er doch uns und sich selbst zu schweigen gebietet. Aber er hält sich nicht an sein Redeverbot – was ihm die Sprache verschlägt, stößt ihm den Mund auf, worüber er nicht schweigen kann, davon muss er reden, als der Mensch, der sich vom Unsichtbaren ein Bild macht, wie der Poet, der stammelnd das Unsagbare zu sagen sucht, der Dogmatiker, der das Unbegreifliche auf den Begriff bringen will und sich dabei in hirnrissige Widersprüche verstrickt, wie der Jahvist, der die zuvor sprachlich ausgesparte Gottheit («Namenlos») hervortreten lässt aus dem figurlosen Grund, indem er sie mit positiven Namen und Eigenschaften belegt und damit sowohl personifiziert als auch verdinglicht. Auf dem Wege dahin befindet sich Wittgenstein, indem er das «Unaussprechliche» nicht in Unausgesprochenheit belässt, sondern mit dem (seinerseits vielfältig austauschbaren) Synonym «das Mystische» belegt, dem er zugleich die Fähigkeit attestiert, sich zu zeigen.

Ich will den Autor deshalb nicht tadeln. Dass wir unter einem schier übermächtigen Ausdruckszwang notwendig schreien, gegen Mauern rennen und scheitern, könnte ein unausweichliches allgemeines Humanum, könnte das Signum unserer Existenz sein.

Und in der Tat wird in dem hier spürbaren unausweichlichen dramatischen Konflikt ein ganz eigentümlicher tief wurzelnder Antagonismus einander diametral entgegengesetzter sprachlicher Tendenzen deutlich: der Widerstreit zwischen Schweigen und Reden, Verbergen und Enthüllen, Aussparen und Ergreifen und so fort.

Zunächst schien es, als mahne Wittgenstein zu sprachlicher Selbstbeschränkung. Das Äußerste, was Sprache vermag, sobald sie an ihre aporetische Grenze, den Limes zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren gelangt, wäre demnach, dass sie sich auf die Tugend des ursprünglichen Jahvisten besänne, sich vor Grenzüberschreitungen hütete, sich beschiede mit dem ihr Möglichen, dem Sagen des Sagbaren, und sich darüber hinaus für inkompetent erkläre und folgerichtig demütig schwiege.

Indes: wie aus Furcht vor dieser Konsequenz, oder einem Gegenimpuls folgend, schränkt Wittgenstein die zuvor konstatierte Unaussprechlichkeit des Unaussprechlichen in überraschender Kehrtwendung ein, indem er ihm («Dies zeigt sich...») eine positive Eigenschaft, genauer: Tätigkeit zuspricht. Damit wird jetzt die bislang offene und zugleich zwingend sich aufdrängende Frage beantwortet, in welcher Weise denn das (behelfsmäßig so genannte) absolut Unsagbare uns gegeben wäre, wie wir zu ihm in Beziehung treten könnten und wie es uns je zugänglich wäre. Was sich zeigt (darf ich sagen: «Was sich offenbart?»), verhält sich, wie die Grammatik sagt, reflexiv zu sich selbst und

wendet sich nach außen an jemanden, der das sich Zeigende sieht – denn was sonst wäre der Sinn einer solchen Monstration wenn nicht Kontaktaufnahme, Weckung von Resonanz! Damit aber hat Wittgenstein – nicht anders als der Prophet oder der Seher (der *Poeta vates*) – das Unsagbare, das Mystische, mythisiert, gleichsam zur Person erhoben, die – sei's von sich aus, sei's von Gnaden des Autors – in Erscheinung tritt. Angesichts einer solchen Epiphanie muss der Schauende nicht reden, aber auch nicht unbedingt schweigen – er kann vor allem lauschen, hinhören und hinschauen auf das, was sich ihm zeigt und – vermeintlich oder tatsächlich – zu ihm spricht, was sich offenbart, sich entbirgt, was sich lichtet, indem es aus Stille und Finsternis, aus seiner Verborgenheit hervortritt in die Aletheia, die Unverborgenheit seines Seins.

Weltbegegnung und Welterfahrung, Erfahrung überhaupt wären also nicht notwendig und ausschließlich an rationale Rede geknüpft, sondern wie eh und je möglich als sinnliche Wahrnehmung, bildliches Erfassen, schauendes Innewerden, Ahnung, Ergriffenheit, staunendes Aufmerken gerade angesichts dessen, was Sprache als rationalen Diskurs, als Wissenschaftssprache übersteigt oder was, als Nonsens, Paradox, Absurdität, hinter ihr zurückbleibt oder neben ihr herläuft, im Zuständigkeitsbereich der Poesie also, in jenen Gefilden, da die Mythen, da Brentanos heimliche Welt, die Dinge Rilkes, Wind, Regen und Bäume, Steine, Tiere und Götter zu sprechen beginnen, da unsere inneren Gesichte uns wiederbegegnen, die wir womöglich – wer vermag's mit Bestimmtheit zu sagen? – projiziert, nach außen gekehrt haben, auf der Suche nach einem Du, um in der Welt nicht allein zu sein. Dann legt der Prophet – *persona personans* oder *persona personata* – der Gottheit in den Mund, was sie nach seinem Gutdünken verlautbaren möge, oder er lässt sich von ihr durchtönen, indem er ihr seine Sprache leiht, sodass wir fragen: Wer dient da wem? Der Vormund dem Mündel oder das Mündel dem Vormund? – Wie auch immer: Da solches uns widerfährt, sich ereignet wie die Liebe (oder auch nicht) als ein Naturereignis der Seele, vielleicht (so Rilke) als ein «Orkan im Geiste» – wäre dann mythische Rede als Ausdruck unbestreitbarer, weder verifizierbarer noch falsifizierbarer, allenfalls relativierbarer spiritueller Erfahrung nicht eo ipso gerechtfertigt?

Und weiter: Hätte sich in Wittgensteins «Tractatus» das Mystische dem Sprachanalytiker gerade da gezeigt, wo er dem, was er für faulen Zauber hielt, entgehen wollte, während er ihm: zugleich erlag? Hätte es ihn heimgesucht durch die Hintertür, die er ihm offenhielt? Oder hätte gar eine Art immanenter Logik der Sprache ihn zu Fall gebracht oder richtiger: ihm allererst die Augen geöffnet? – Er wäre darob zu beglückwünschen wie alle zweisprachig Lebenden, die die Sprache des Logos wie die des Mythos verstehen und die nicht mehr zu besorgen haben, als dass sie die eine nicht mit der andern konfundieren.

Und gesichert bliebe als Kern ästhetischer Sprachgestaltung schlechthin, dass eine Sprache, die sich angesichts des Mystischen gleichsam selbst zum Verschwinden bringt, ihre stärksten Wirkungen gerade da erzielt, wo sie sich ausspart, so wie die Sprache des Logos in letzter, äußerster Anstrengung ihren eigenen Untergang besiegelt in so seltsamen Sätzen wie der These Hegels: «Das reine Sein ist das reine Nichts» oder dem Satz Bonhoeffers: «Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht». Und auch danach noch wäre Kommunikation möglich, kann an die Stelle des Sagens die Visualisierung, das Zeigen treten – und kann am Anschauungsmodell des Möbiusschen Bandes der Sinn der Paradoxie geradezu körperlich erfahrbar werden.

Je älter ich werde, umso mehr nähere ich mich einem angelsächsischen, eher fragenden als urteilenden Denken und frage also, ob über alle bisherige Erfahrung hinaus ein weiteres sprachliches «Fortgebäu» denkbar wäre, eine Umstrukturierung der Sprache, der eine Umstrukturierung des Denkens vorangehen müsste, eine vielleicht «holistisch» zu nennende Sprache als Ausdruck oder Eindruck eines «außenlosen, nur in sich selbst transzendierenden Weltganzen» (so Peter Sloterdijk in einem Aufsatz über William James), eines Universums, in dem die Dichotomien von Geist und Materie, Gut und Böse, Subjekt und Objekt, Transzendenz und Immanenz und so fort aufgehoben wären und das sich nicht nur in Ausnahmefällen, sondern generell nur mehr schweigender Rede oder beredtem Schweigen erschlösse? Aber versänke dann nicht der Logos im Chaos? Und wäre – tremendum et fascinosum – nicht gerade dies das Wesen aller Mystik?

Und schließlich: Wozu – am Ende und bei diesem Ergebnis – der Umweg über die mühselige Analyse der Wissenschaftssprache! Ja, wozu! – «Ein Gott», schreibt Hyperion an Bellarmin, «ist der Mensch, wenn er träumt – ein Bettler, wenn er nachdenkt.»

Möge der Gott dem Bettler Brot geben: Brot für die Seele!

GOTTESMORD?

Die Paschahomilie des Melito von Sardes

Aufmerksame Leser der Heiligen Schrift werden sie kennen, die Stadt Sardes. In der Apokalypse des Johannes ist eines der sieben Sendschreiben an die Handelsstadt in Kleinasien gerichtet (vgl. Offb 3, 1–6). Es ist ein eindringlicher Aufruf zu Umkehr und Wachsamkeit. Die ehemalige Hauptstadt der Provinz Lydien, die im 14. Jahrhundert verödet ist und heute in der Türkei liegt, ist mit dem Namen eines Bischofs und Theologen verbunden, der im 2. Jahrhundert zu den führenden Köpfen des sich ausbreitenden Christentums zählte und Verfasser der ältesten Osterhomilie ist: Melito von Sardes. Aus fragmentarischen Notizen, die Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte mitteilt, geht hervor, dass Melito eigens nach Palästina gereist ist, um die heiligen Stätten in Augenschein zu nehmen und dort eine Liste der kanonischen Schriften des Alten Testaments zu erstellen.¹ Sein Verzeichnis weist große Ähnlichkeiten zum Tenach, dem Kanon der Rabbinen, auf. Der Begriff «Altes Testament» – *πάλαια διαθήκη* – geht auf Melito zurück, dessen Theologie der einen Heilsgeschichte ganz offensichtlich gegen den Dualismus Markions gerichtet ist. Dieser schloss die Schriften des Alten Testaments bekanntlich aus seinem Kanon aus, da sie angeblich vom bösen Demiurgen, dem Schöpfergott, Zeugnis ablegten, der mit dem guten Erlösergott in der Verkündigung Jesu nichts gemeinsam habe. Melito, der nach Auskunft des Hieronymus von vielen als Prophet verehrt wurde², muss ein wortgewaltiger Prediger gewesen sein, seine Schriften sind allerdings bis auf wenige Fragmente verschollen. Eine Ausnahme bildet seine literarisch kunstvoll gestaltete Homilie über das Pascha, die 1940 entdeckt wurde.

I

Diese Predigt ist von einer eigentümlichen Dialektik geprägt. Einerseits tritt sie für die Beibehaltung des jüdischen Erbes ein, andererseits richtet sie sich

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

scharf gegen die Juden, die dieses Erbe falsch verwaltet haben. Im lateinischen Westen begegnet diese Ambivalenz wenig später bei Tertullian, der ein umfangreiches Werk *Adversus Marcionem* verfasst und zugleich einen Traktat *Adversus Iudaeos* vorgelegt hat, der eine wenig rühmliche Tradition begründet hat.³ Um die Einheit der Heiligen Schrift in der Zweiheit ihrer Testamente aufzuweisen, gebraucht Melito von Sardes das Instrument der typologischen Methode. Diese sucht Sinnbilder (τύποι) im Alten Testament auf, die auf die Wahrheit (ἀλήθεια) des Neuen vorverweisen.⁴ Konkret: Der wunderbare Auszug des Volkes Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten (Ex 12,1–29) ist eine Präfiguration auf das Paschaniysterium von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Um dieses vielschichtige Mysterium zu erhellen, listet Melito ein ganzes Ensemble an alttestamentlichen Figuren auf:

Wenn du das Mysterium des Herrn erblicken willst,
dann sieh auf Abel, der ebenso getötet wurde,
auf Isaak, der ebenso gebunden wurde,
auf Josef, der ebenso verkauft wurde,
auf Moses, der eben ausgesetzt wurde,
auf David, der ebenso verfolgt wurde,
auf die Propheten, die ebenso
um Christi willen
litten. (117, 59)

Das Blut des Lammes aber, mit dem die Israeliten die Türpfosten ihrer Häuser bestrichen haben, damit der Würgeengel vorübergehe, der die Erstgeburt der Ägypter tötete, bezeichnet das kostbare Blut, das der Erlöser zur Rettung der Welt vergossen hat. Das Pascha der Juden ist ein Sinnbild für Christus (vgl. 1 Kor 5, 7), den Gekreuzigten, der das wahre Lamm Gottes ist (vgl. Joh 1, 29.36). Melito meint sogar sprachlich einen Zusammenhang aufweisen zu können, der in der Geschichte der Theologie stark beachtet wurde, obwohl bereits Origenes klargestellt hat, dass er etymologisch nicht haltbar ist: «Was ist das Pascha (πάσχα) / Der Name ist nach dem Geschehen benannt: / Vom «Leiden» (πάθειν) kommt das «Erleiden» oder «Pascha halten» (πάσχειν).» (112, 46)

Melito, der die Schädelstätte – Golgatha – bei seiner Palästina-Reise selbst besucht hat, fragt: «Wo ist er ermordet worden?» – und antwortet: «Inmitten von Jerusalem». Diese Auskunft weicht von der neutestamentlichen Überlieferung ab, nach der Jesus außerhalb der Stadt gekreuzigt wurde (vgl. Hebr 13, 12), sie entspricht aber offensichtlich der topographischen Veränderung Jerusalems im 2. Jahrhundert. Melito ergänzt, dass ausgerechnet in der Stadt, in der Jesus Kranke und Aussätzige geheilt, Blinde sehend und Lahme gehend gemacht hat, ihm das Gute mit Bösem vergolten wird. Die Frage aber: «Durch wen ist er ermordet worden?», ist für Melito klar: «Durch Israel.» Nicht unwahrscheinlich, dass sich in diesen antijüdischen Aussagen auch die Spannungen zwischen der

einflussreichen Synagoge und der vergleichsweise kleinen Christengemeinde in der kleinasiatischen Stadt Sardes spiegeln.⁵ Melito legt jedenfalls dem ganzen Volk Israel den Ruf in den Mund: «O Herr, wenn auch dein Sohn leiden muss und dies dein Wille ist, dann möge er leiden, aber nicht durch mich ...» (121, 76). Dass Israel diesen Ruf *nicht* zu Gott geschrien, sondern im Gegenteil die Hinrichtung willig ausgeführt hat, ja gleichzeitig zum qualvollen Leiden und Sterben Jesu singend und tanzend das Paschafest gefeiert hat, wird in einer ganzen Kaskade von rhetorisch kunstvoll gestalteten Antithesen eingeschärft. Das Volk Israel wird durch das Stilmittel der Personifikation direkt auf sein «Unrecht» hin angesprochen:

Und du warst fröhlich,
 Jener aber hungerte;
 du trankst Wein und aßest Brot,
 Jener Essig und Galle;
 du warst strahlenden Angesichts,
 Jener dagegen verfinsterte sich;
 du warst voll Jubel,
 Jener dagegen in Drangsal;
 du sangest Psalmen,
 Jener schrie ... (123, 80)

In diesem Zusammenhang begegnet in der Pascha-Homilie das Wort, das mit dem Namen Melitos seitdem verbunden ist: «Gottesmord» (griech. θεοκτονία) – ein Wort, das in der Geschichte von Theologie und Kirche eine verhängnisvolle Karriere machen und zur antijudaistischen Kampfvokabel avancieren wird:

Höret es, alle Geschlechter der Völker
 und sehet:
 Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems,
 in der Stadt des Gesetzes,
 in der Stadt der Hebräer,
 in der Stadt der Propheten,
 in der Stadt, die für gerecht galt!
 Und wer wurde gemordet?
 Wer ist der Mörder?
 Ich schäme mich, es zu sagen ...
 Nun aber geschah
 der ungerechte Mord des Gerechten ...
 Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;
 Der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;
 Der das All festigte, ist am Holz befestigt worden!
 Der Herr – ist geschmäht worden;
 Der Gott – ist getötet worden;
 Der König Israels – ist beseitigt worden von Israels Hand. (127f, 96)

II

Um die Anklage des Gottesmords theologiegeschichtlich besser zu verstehen, hat Michael Figura – abmildernd – den Blick auf die damalige Diskussionslage in der Christologie gelenkt.⁶ Bekanntlich zirkulierten in der Mitte des 2. Jahrhunderts unterschiedliche Deutungsmodelle, wie das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und Herrn (κύριος) zu verstehen sei. Im Rahmen dieser christologischen Suchbewegungen wurde die Frage erörtert, wer am Kreuz gestorben sei, ein bloßer Mensch – oder der Sohn Gottes selbst? Melito spricht das Problem direkt an: «Wer wurde ermordet?» Ein erstes Deutungsangebot legte der *Adoptianismus* vor. Er ging davon aus, dass Jesus als sittlich vorbildlicher Mensch von Gott zum Sohn adoptiert wurde, und führte dafür als biblische Referenzstelle die Taufperikope an. Dort heißt es, dass nach der Taufe im Jordan der Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkam und eine Stimme aus dem Himmel sprach: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden» (Mk 1, 10f). Allerdings fiel der Adoptianismus durch die Auffassung, dass die Annahme zum Gottessohn der Lohn für eine moralisch vorbildliche und torakonforme Lebensführung sei, hinter den Glauben an die Menschwerdung des Logos Gottes zurück, der im Prolog des Johannes-Evangeliums seinen paradigmatischen Ausdruck gefunden hatte (vgl. Joh 1, 14). Jesus ist im Rahmen der adoptianischen Christologie nicht schon immer Gottes Sohn, sondern er wird es erst! Dies widersprach dem Inkarnationsglauben und der hier vorausgesetzten Vorstellung der Präexistenz (vgl. Phil 2, 6).

Ein anderes Deutungsangebot legte der sogenannte *Modalismus* oder *Sabellianismus* vor. Er ging davon aus, dass sich der eine Gott auf unterschiedliche Weisen in der Geschichte gezeigt habe: einmal als Vater, ein anderes Mal als Sohn und wieder ein anderes Mal als Geist. Der Modalismus, der die unterschiedlichen Offenbarungsweisen als Masken ein und desselben Gottes deutete, hatte Schwierigkeiten, das Kreuzesereignis zu deuten, ohne gegen das Apatie-Axiom zu verstoßen, das die Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit Gottes betonte. Noetos von Smyrna und Praxeas vertraten in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Auffassung, dass Gott, der Vater, selbst gelitten habe. Diese These wurde von Tertullian als *Patripassianismus* zurückgewiesen und später durch Leo den Großen lehramtlich verurteilt (vgl. DH 284).

In dieser christologisch durchaus noch offenen Diskussionslage wagte Melito von Sardes das kühne Wort vom «Gottesmord». Nicht ein Mensch, Gottes Sohn selbst hat auf Golgatha gelitten und ist gestorben! Es scheint, als habe er geltend machen wollen, dass dem Glauben an Christus, den Gekreuzigten, nur dann rettende und erlösende Kraft zugeschrieben werden kann, wenn Gott selbst in das Passionsgeschehen involviert ist. Der Lösungsweg der späteren Zwei-Naturen-

Lehre, die zwischen einer leidensunfähigen göttlichen und einer leidensfähigen menschlichen Natur unterscheidet, um die Gottheit des ewigen Logos von einer Verstrickung in die Passion freizuhalten, stand Melito noch nicht vor Augen.⁷

Allerdings stellte Melito auch die zweite Frage: «Wer ist der Mörder?» – und er ließ keinen Zweifel, wie diese Frage zu beantworten sei. Die scharfe Anklage, die er gegen das Volk Israel führt, das den Messias Israels umgebracht habe, kann durch den Hinweis auf die noch offene und im Fluss befindliche Diskussionslage in der Christologie nicht abgemildert und schon gar nicht beiseitegeschoben werden. Melito hat die Schuld an der Kreuzigung Jesu einseitig und pauschal dem Volk Israel angelastet, ohne die Kapitalgerichtsbarkeit der römischen Instanzen zu erwähnen oder weitere Differenzierungen zwischen der jüdischen Führungselite und dem Volk oder den damals und den heute lebenden Juden anzubringen. Mit dem steilen Wort vom Gottesmord aber war ein folgenreicher Anfang gesetzt, der in den christlichen *Adversus-Iudaeos*-Traktaten eine verhängnisvolle Fortsetzung gefunden hat.

III

Ein später literarischer Reflex dieses Traditionsstrangs findet sich in Thomas Hürlimanns Novelle *Fräulein Stark* (2001). Hier versteckt der Stiftsbibliothekar von St. Gallen, Konvertit und katholischer Priester, seine jüdische Herkunft unter der Soutane. Gerüchten der Hilfsbibliothekare zufolge soll er jeden Nachmittag um drei auf seiner Betbank unter einem großen Kruzifix niederknien, das Karfreitagsgeschehen durchleiden und die Juden, die den Herrn kreuzigen ließen, verfluchen: «O ihr Juden, ihr Juden, warum habt ihr das getan!»⁸ In dieser Szene wird die unselige Verquickung von Kreuz und kirchlicher Judenfeindschaft eindrücklich zusammengezogen. Der getaufte Jude und Prälat Jacobus Katz, der seine eigene Herkunft verleugnet und auch nicht will, dass sein Neffe mehr über seine jüdische Herkunft erfährt, verflucht im täglichen Gebet seine Glaubensbrüder, die den Messias nicht anerkannt haben.

Der *locus classicus*, der immer wieder als Beleg für die vermeintliche Kollektivschuld «der» Juden angeführt wurde, ist der im Matthäus-Evangelium überlieferte Ruf: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27,25). Gegen eine antijüdische Deutung dieser Stelle hat Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im zweiten Band seines Jesus-Buches ein für alle Mal klar gestellt, Jesu Blut spreche eine andere Sprache als das Blut Abels, es rufe nicht nach Rache oder Vergeltung. Es sei das «Blut der Versöhnung, das nicht gegen jemanden, sondern für viele, ja für alle vergossen»⁹ werde. Dieser Hinweis ist wichtig und für das weitere Gespräch im Blick zu behalten. Er kann ergänzt werden durch

eine Überlegung von Jean-Marie Lustiger, der in seinen Betrachtungen zum Matthäus-Evangelium vermerkt hat: «Die Aussage: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27,25) – häufig als Selbstbezeichnung verstanden, was absurd ist – ist ein prophetisches Wort. Es nimmt das Wort auf, mit dem Mose am Fuß des Sinai den Bund zwischen Gott und seinem Volk besiegelt, wobei er es mit dem Blut der Opfertiere besprengt (Ex 24,8). Prophetisch ist dies ein Zeichen der Vergebung und des Segens. Nur glaubenslose Phantasie wird darin Missbilligung sehen. Das bedeutet, nichts vom Blut des Bundes zu verstehen. Könnte das Blut des Bundes verdammen, wo es doch rettet?»¹⁰

Für Jörg Baden.

Anmerkungen

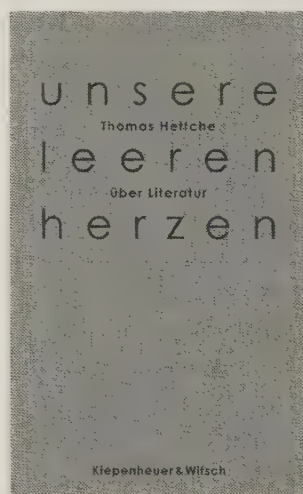
- 1 Vgl. EUSEBIUS VON CÄSAREA, *h.e.* 4, 26. Dort lässt Eusebius Melito selbst zu Wort kommen: «Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des Alten Testaments genaue Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit.» Es folgt die Auflistung der Bücher. Zitiert nach: DERS., *Kirchengeschichte (Historia ecclesiastica)*, aus dem Griechischen von Philipp HÄUSER (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 1), München 1932, 200f.
- 2 Vgl. HIERONYMUS, *vir. ill.* 24.
- 3 Beide Werke sind in der Reihe «Fontes Christiani» ediert worden (Bd. 63 u. Bd. 75).
- 4 Mit der typologischen Auslegung kann eine Logik der Überbietung verbunden sein: «Doch seit die Kirche erstand / und das Evangelium vorgelegt wurde, / wurde das Vorbild entwertet / und übergab seine Kraft an die Wahrheit; / und das Gesetz wurde erfüllt / und übergab seine Kraft an das Evangelium, / wie das Vorbild entwertet wird / und das Bild dem wesenhaft Wahren übergibt, / und wie das Gleichnis entwertet wird / durch das Aufleuchten der Auslegung. / So auch wurde das Gesetz erfüllt / durch das Aufleuchten des Evangeliums, / und das Volk (Israel) wurde entwertet / durch das Erstehen der Kirche, / und das Vorbild wurde aufgelöst / durch die Erscheinung des Herrn / und heute ist das, was einst wertvoll war, / wertlos geworden durch die Offenbarung des wesenhaft Wertvollen.» MELITON VON SARDES, *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef BLANK, Freiburg 1963, 111 – Abschnitt 42 (im Folgenden Seitenzahlen und Nummerierung der Abschnitte der Homilie direkt in Klammern).
- 5 Stuart G. HALL, Art. *Sardeis*, in: LThK³ 9 (2000) 71.
- 6 Vgl. Michael FIGURA, *Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes*, in: IKaZ 39 (2010) 33–38.
- 7 Vgl. die Aussage aus dem Bekenntnis von Sirmium aus dem Jahr 351: «Wer hört, dass der einziggeborene Sohn Gottes gekreuzigt wurde, und sagt, seine Gottheit sei [...] einem Leiden oder einer Veränderung [...] unterlegen, der sei mit dem Anathema belegt» (DH 140). In ähnliche Richtung geht die Aussage aus dem *Tomus Damasi* von 382: «Wer sagt, dass beim Leiden am Kreuz Gott den Schmerz spürte und nicht das Fleisch mitsamt der Seele, mit dem der Sohn Gottes, Christus, sich bekleidet hatte – die Knechtsgestalt, die er angenommen hatte (vgl. Phil 2,7), wie die Schrift sagt –, der sei mit dem Anathema belegt» (DH 166). Oder die Aussage im *Symbolum Toletanum* aus dem Jahr 400: «Wer sagt oder glaubt, der Sohn Gottes habe als Gott gelitten, der sei mit dem Anathema belegt» (DH 196). – Die paradoxe Formel vom «leidlosen Gott, der leidet», ist in den trinitarischen Kreuzestheologien des 20. Jahrhunderts allerdings problematisiert worden.
- 8 Thomas HÜRLIMANN, *Fräulein Stark*, Zürich 2001, 141.
- 9 Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Bd. II: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i.Br. 2011, 211. Vgl. die Würdigung durch Rabbi Jacob NEUSNER, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 110–125, hier 113.
- 10 Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 98.

TROST UNSEREN LEEEREN HERZEN

Thomas Hettche sondiert das Wesen der Literatur

Es ist Sommer 1791. Die Klagenfurterin Maria von Herbert, an einer unglücklichen Liebe verzweifelnd, schreibt einen Brief, den sie nach Königsberg schicken wird: *Zu dir rufe ich wie ein gläubiger zu seinen Gott um Hilfe, um Trost, oder um Bescheid zum Tod [...] wen ich nicht schon so viel von ihnen gelesen hätte, so hätte ich mein leben gewis schon mit gewalt geändert, so aber haltet mich der schlus zurück den ich aus ihrer Tehorie ziehen muste [...] nun sezen sie sich in meine lag und geben sie mir trost oder verdamung, metaphisik der Sitten hab ich gelesen samt den Kategorischen imperatif, hilft mir nichts, meine vernunft verlast mich wo ich sie am besten brauch.* Die daraufhin eintreffenden Antworten genügen ihr in keiner Weise. Maria von Herbert bricht also zu einem Besuch bei dem Königsberger Philosophen auf.

Sonntag, 29. Mai 1994. Im Grand Chalet in der französischen Schweiz sitzen sich David Bowie, der Sänger längst im Nachschatten seines Ruhms, und der Maler Balthus gegenüber, dazwischen ein Diktiergerät. Bowie will ein Interview für ein Magazin führen, aber das Gespräch kommt nicht so recht in Gang. Sie sprachen gerade über Lucian Freud. Balthus: *I'm not considering myself as a great painter, I'm considering myself as a craftsman. I don't want to be an artist. I have a horror of the word. So had Picasso by the way. (Je ne suis pas un artiste-peintre), as he said. The idea of craft is taken away. And what has been given is that strange taste for horror. And who can explain to me from where that comes? That shrinking back from beauty, for instance. If you speak of beauty, you are at once suspected of ... kitsch ... or I don't know.* Doch die einmalige Gelegenheit, mit dem Meister über in Verruf geratene Schönheit und den sich wandelnden Kunstbegriff zu sprechen, verschläft Bowie irgendwie ratlos, das Gespräch taucht zurück an die Oberfläche.



Wir befinden uns in einem Band mit 21 Texten des Schriftstellers Thomas Hettche. Es sind Versuche der *Erzählbarkeit des Denkens*: literarische Essays, die Erzählung und Entfaltung eines Gedankens miteinander verknüpfen. *Unser leeren Herzen* heißt das Buch, und es handelt von Literatur. Hettches dritter Essayband nach *Fahrtenbuch 1993–2007* und *Tötenberg* schildert ungewöhnliche historische Konstellationen – wie die des Briefwechsels der Kärntnerin mit Immanuel Kant –, eigene Erlebnisse und Beobachtungen, um daran Reflexionen anzuknüpfen. Wilhelm Raabe und Karl Ove Knausgård treten auf, Rilke und Siegfried Unseld, Roland Barthes und Houellebecq, Derrida und viele andere. In immer neuen Anläufen nimmt Hettche dabei Sondierungen vor, um die Eigenart der Literatur zu begreifen. *War es nicht einmal die Literatur, die von den Dingen erzählte, die zählen?* Was kann Literatur? Welchen Wert hat das Erzählen? Kann es das Leiden am Leiden lindern? Melancholisch grundiert durchzieht eine Frage das ganze Buch: *Welche Tröstung kann Literatur unseren leeren Herzen heute noch sein?*

Die existenzielle Bedeutsamkeit von Literatur für unsere Gegenwart setzt Hettche hoch an: *Geschichten setzen unsere Gedanken in Bewegung, bewegen uns, im Wortsinn, in ihrem Fortgang. Alles, was der Leser beim Lesen denkt, gestaltet die Welt der Geschichte mit, jedes Mitleiden mit den Figuren bestimmt unsere Gedanken beim Lesen und die Schlüsse, die wir ziehen. Reflexion und Erzählung sind eins. Was dabei in uns entsteht, könnte man Erkenntnis nennen, eine nicht begrifflich fixierbare, [Wilhelm] Raabe selbst hat es Trost genannt und wurde viel dafür geschmäht.* Literatur wird hier als lebensnotwendiger, aber gefährdeter Freiheitsraum begriffen. Wurde der Roman einst als erstes virtuelles Medium kritisch beäugt, stellen heutige Formen des Virtuellen sein Wesen in Frage. Dabei muss man sich Hettche nicht als Pessimist vorstellen. Schon 1999, als wir uns noch mühsam mit AOL-Zugangssoftware einwählten, gehörte Hettche zu jenen Pionieren des World Wide Web, die in ihm die Freiheit der Literatur entfalten wollten – eine Utopie, die längst zwischen den Algorithmen verbraucht ist. Die Digitalisierung der Literatur ist das Ende der Literatur, könnte man befürchten. Hettche 2017: *Heute wird schlagartig deutlich, was ein Buch, das wir aufschlagen, um einzutauchen in eine erfundene Welt, und das wir wieder schließen, wenn wir es wünschen, immer war: ein Medium der Freiheit. Bald schon werden wir die Manipulation jedes Textes erleben, den wir elektronisch lesen. Wie alle digitalen Inhalte werden auch die digitalisierten Erzählungen nach der Maßgabe von Stimulanz und Dämpfung korrigiert, unmerklich und stetig. Doch solange es Bücher als physische Objekte noch gibt, bieten sie jenen autonomen und unveränderlichen Raum des Utopischen, in dem unsere Träume uns gehören. Und solange es diese kostbaren physischen Objekte noch gibt, weiß Hettche ihren Anachronismus und ihre Ästhetik zu feiern. Wie immer bei ihm ist der Band*

detailverliebt gestaltet, in Leinen gebunden und geprägt, mit farbigem Vorsatz, der Text präzise gesetzt, das alte Handwerk des Satzsetzes penibel gepflegt.

Zwischen das ungewöhnliche literarische Material, das Hettche anbietet, fügen sich bestechende literaturtheoretische Überlegungen, zum Beispiel über das Verhältnis von Fakt und Fiktion in der Literatur: *Doch auch Erfindungen sind Teil der Realität. Es sind Erfindungen in Erfindungen sogar ebenso real wie die Realität selbst. Realistische Literatur handelt daher notwendig von beidem. Es steht mir frei, in den Naturalismus dieser Unterhaltung [zwischen Balzac und Bowie] einzubringen, was immer ich will. Das Faktische muß seinen Wert ebenso wie das Erfundene im Gespinnst der Erzählung beweisen.*

Der Autor Thomas Hettche erweist sich als *Unzeitgenosse* (*mécontemporain* – Charles Péguy), denn seine literarische Erkundung der Gegenwart sucht Konturen einer *anderen Moderne* – wie es im Klappentext heißt. Man kann ihn daher auch in postreligiöser Nachdenklichkeit in leeren Kathedralen antreffen (sind *die Versprechungen, die die Kirchen leerten, tatsächlich eingelöst?*) oder im Stundengebet eines Benediktinerinnenklosters.

Wichtiger allerdings erscheint die Emphase seines Literaturbegriffs: Hoffnungsvoll umkreist er die bleibende humane Relevanz der Literatur. Deren eigentliche Wahrheit zeigt sich, wo sie die Anschauung der Welt verwandelt.

Tobias Mayer

Thomas HETTCHÉ, *Unsere leeren Herzen. Über Literatur*,
Kiepenheuer & Witsch: Köln 2017, 208 S., € 20,00.

Thomas Hettche, geb. 1964, lebt als freier Schriftsteller in Berlin und in der Schweiz. Zuletzt erschien *Die Pfaueninsel. Roman*, 2014; *Totenberg*, 2012; *Die Liebe der Väter. Roman*, 2010 (alle: Kiepenheuer & Witsch, Köln).

O DU HOCHHEILIG KREUZE

O du hochheilig Kreuze,
daran mein Herr gehangen
in Schmerz und Todesbängen.

Allda mit Speer und Nägeln
die Glieder sind durchbrochen,
Händ, Füß und Seit durchstochen.

Wer kann genug dich loben,
da du all Gut umschlossen,
das je uns zugeflossen?

Du bist die sichre Leiter,
darauf man steigt zum Leben,
das Gott will ewig geben.

Du bist die starke Brücke,
darüber alle Frommen
wohl durch die Fluten kommen.

Du bist das Siegeszeichen,
davor der Feind erschricket,
wenn er es nur anblicket.

Du bist der Stab der Pilger,
daran wir sicher wallen,
nicht wanken und nicht fallen.

Du bist des Himmels Schlüssel,
du schließest auf das Leben,
das uns durch dich gegeben.

Zeig deine Kraft und Stärke,
beschütz uns all zusammen
durch deinen heiligen Namen,

damit wir, Gottes Kinder,
in Frieden mögen sterben
als seines Reiches Erben.



«Das Mysterium ist immer *eins*.» Diese auf den Benediktiner Odo Casel (1886–1948) zurückgeführte Maxime betont die Einheit und die Einzigkeit des «Geheimnis des Glaubens». Es gibt nicht ein halbes Dutzend Mysterien oder mehr, sondern nur ein einziges, nämlich die Überwindung des Todes

durch die sich offenbarende Liebe Gottes, die alles zur Vollendung führen wird: «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.» Dieses eine Mysterium wird in jeder liturgischen Feier als Einheit begangen. Es lässt sich nicht auf einzelne Tage verteilen. Die Feste des Kirchenjahres sind keine auf einer Zeitschnur gereihten Perlen, die einen historisierenden Schnelldurchgang des Lebens Jesu von der Geburt über die Taufe bis hin zu Leiden und Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung darstellen. Sie sind vielmehr unterschiedliche Akzentuierungen des einen Mysteriums, das wie ein geschliffener Edelstein je nach Lichteinfall verschiedene Facetten zum Leuchten bringt. Das Mysterium ist immer *eins*.

Diese Einheit ist in der gegenwärtigen Gestalt der Liturgie kaum so deutlich erfahrbar wie an Karfreitag. Auch wenn er in den liturgischen Büchern überschrieben ist mit «Die Feier vom Leiden und Sterben Christi», führt er mich doch durch Schriftlesungen und Kreuzverehrung über Leiden und Sterben hinaus zur Überwindung des Todes. Denn in dem Kreuz, vor dem ich mich beuge, verehere ich ja nicht den Galgen, das Schafott, den Marterpfahl, an dem ein Mensch auf schreckliche Weise getötet wird, sondern das *Holz*, an dem das Heil der Welt gehangen. Die Liturgie sieht als Begleitung zur Kreuzesverehrung einen Gesang vor, der leider in unseren real existierenden Karfreitagsgottesdiensten viel zu selten erklingt und darum kaum unser Bewusstsein erreicht: «Dein Kreuz, o Herr, verehere wir, / und deine heilige Auferstehung preisen und rühmen wir: / Denn siehe, durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt.»

Das Kirchenlied *O du hochheilig Kreuze* ist ein jüngerer Bruder dieses Gesangs. Es ist zum ersten Mal in dem «Catholisch Gesangbüchlein [...] getruckt zu Constantz am Bodensee bey Nicolao Kalt, 1600» nachweisbar. Wie die Karfreitagsliturgie führt es zu Beginn das körperliche und seelische Leiden vor Augen: Der Herr hat am Kreuze gehangen in Schmerz und Todesbängen, mit Speer und Nägeln sind Händ, Füß und Seit durchstoßen, die Glieder sind durchbrochen. Was aber dann folgt, ist die Verehrung des Kreuzes als «Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,24). In fünf zumeist alttestamentlichen Bildern wird nicht die leidensschaffende, sondern heilbringende Dimension des Kreuzes besungen. Das erste Bild verknüpft das Kreuz mit dem Traum Jakobs (Gen 28,12): *Du bist die sichere Leiter*. Wie die Himmelleiter ist das Kreuz die Verbindung zwischen Himmel und Erde. *Du bist die starke Brücke* verlegt denselben Gedanken von der Vertikalen in die Horizontale. Wie Brücken Getrenntes verbinden und sicher über gefährliche Abgründe führen, so überbrückt das Kreuz die Gegensätze zwischen Erde und Himmel.

Du bist das Siegeszeichen sieht im Kreuz ein *Tropaion*: In der Antike wurde nach einer gewonnenen Schlacht an der Stelle, wo der Feind sich zur Flucht

wandte, zum Zeichen des Triumphes ein Holzpflöck in den Boden gerammt und an dessen oberen Ende ein Querbalken befestigt, am dem die Waffen und Rüstungen der Besiegten öffentlich als ‹Trophäen› gezeigt wurden. Schon Paulus dürfte auf diesen Brauch anspielen, wenn er schreibt: «[Christus] hat den Schuldschein, der gegen uns sprach, [...] dadurch getilgt, dass er ihn ans Kreuz geheftet hat. Die Fürsten und Gewalten hat er entmachtet und öffentlich zur Schau gestellt, durch Christus hat er über sie triumphiert» (Kol 2, 14f). *Du bist der Stab der Pilger* erkennt in dem Kreuz Halt und Stütze auf dem Pilgerweg dieses Lebens. Zahlreiche biblische Assoziationen stellen sich ein: Der Stab, mit dem der von zuhause vertriebene Jakob den Jordan überschreitet (Gen 32, 11), der Stab, mit dem Mose das Rote Meer spaltet (Ex 14, 16) und in der Wüste Wasser aus dem Felsen schlägt (Num 20, 11), der Stab des Guten Hirten, der dem in finsterner Schlucht Wandernden Zuversicht gibt (Ps 23, 5). *Du bist des Himmels Schlüssel* (Str. 8) deutet den ‹Schlüssel Davids› (Jes 22, 20), ein Attribut der messianischen Vollmacht Christi, als das Kreuz. Mit ihm werden das Himmelreich auf- und das Totenreich abgeschlossen.

Ältere Fassungen des Liedes kannten noch weitere Bilder (etwa Schiff, Regenbogen, Anker, Baum), darunter auch eines, das in der Liebesmystik des Hohen Liedes wurzelt: «Du bist das süsse Bettlein / Darauff mein Gsponß sein Leben / Auß lautter lieb aufgeben.» Das Kreuz als Zeichen der unendlichen Liebe ist das *Bettlein*, auf dem sich der Bräutigam Christus und die bräutliche Seele liebend vereinen. «O siehe, wie schön bist du, mein Geliebter, und anmutig; voll Blumen ist unser Bett» (Hld 1, 16 Vulgata). Ein heute sicher ungewohntes, aber vielleicht doch zu wichtiges Bild, als dass man es in neuzeitlicher Prüderie einfach weglassen sollte.

Ansgar Franz

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

JOHANNES BRACHTENDORF

Eberhard Karls Universität, Institut für philosophische Grundfragen der Theologie,
Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen (johannes.brachtendorf@uni-tuebingen.de).
GND: 130433179.

JÖRG ERNESTI

Professur für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10,
D-86159 Augsburg (joerg.ernesti@kthf.uni-augsburg.de). GND: 120575957.

JÖRG FISCH

Herrenmatt 17, CH-5200 Brugg (joerg.fisch@uzh.ch). GND: 120252341.

ANSGAR FRANZ

Johannes Gutenberg-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Liturgiewissenschaft
und Homiletik, D-55099 Mainz (ansgar.franz@uni-mainz.de). GND: 1030246343.

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27,
D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

WERNER LÖSER

Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt (werner.loeser@jesuiten.org). GND: 124574939.

HANS MAIER

Atosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

TOBIAS MAYER

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (tobias.mayer@univie.ac.at). GND: 1030483779.

MATTHIAS SCHAFFRICK

Universität Siegen, Germanistisches Seminar, Hölderlinstr. 3, D-57068 Siegen
(schaffrick@germanistik.uni-siegen.de). GND: 1063079950.

HEINRICH SCHMIDINGER

Rektorat Universität Salzburg, Kapitelgasse 4-6, A-5020 Salzburg
(heinrich.schmidinger@sbg.ac.at). GND: 120871173.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

THEODOR WEISSENBORN

Kirchstr. 18, D-54568 Gerolstein-Gees. GND: 117745499.

DIAKONISCHE KIRCHE IN SÄKULARER GESELLSCHAFT

Editorial

Diakonie ist ein Dienst: die Zuwendung des einen zum anderen, die der eine nicht geben muss und der andere nicht einfordern kann. Seit alters her begreift die Kirche ihr diakonisches Tun nicht als ein gönnerhaftes Surplus in gesättigten Zeiten, sondern als eine ihrer Wesensdimensionen. Kirche ist Kirche, wo sie für Jesus Christus Zeugnis ablegt, sich dem Nächsten liebevoll und gütig zuwendet und Gottesdienst feiert. In *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* kommt die Identität der Kirche, mehr noch: ihr sakramentales Wesen, zum Ausdruck. Hier wird Kirche erkennbar und unterscheidbar. Hier findet ihr Verhältnis zur «Welt», d.h. zu der umgebenden Gesellschaft und Kultur derer, die nicht Kirche sind, Gestalt.

Während das *Christuszeugnis* in aller Regel ausdrücklich geschieht und den Zeugen als jemanden vorstellt, der für seine Überzeugung einsteht, der nicht sich selbst, sondern den einen anderen, Jesus Christus, ins Wort bringt, braucht die tätige *Liebe*, also die caritative und diakonische Dimension der Kirche, oft keine oder nur wenige Worte. Sie geschieht absichtslos und unbedingt, ohne vom Gegenüber einen Taufschein oder Taufwunsch einfordern zu dürfen. Das unterscheidet den Dienst am Nächsten von einer *Dienstleistung*, in der das Ungleichgewicht zwischen dem, der gibt, und dem, der empfängt, in ein Anspruchs- oder Vertragsverhältnis gegossen und ökonomisch ausgeglichen wird. Im *Gottesdienst* vergewissern sich Christen ihres Gottesverhältnisses, sie loben und danken Gott, der sie in Christus neu geschaffen, herausgerufen und gesandt hat. Als solche Gesandte nehmen sie die ganze Welt ins Gebet; sie beten für all die und anstelle all derer, die ihr Glück und ihre Not keinem Gott (mehr) anvertrauen können. Die *Martyria* bekundet Jesus Christus *vor* aller Welt und in allen Sprachen aller Welt; die *Diakonie* geschieht *in* aller Welt und *für* alle Welt; die *Liturgia* schließlich *anstelle* und *zugunsten* aller Welt.

Alle drei Dimensionen verbindet das Bewusstsein, dass, wem das *Geschenk* des Glaubens zuteilwurde, auch die *Verantwortung* zuteilwurde, Gottes Zuwen-

derung in seinem Leben, Denken und Tun Gestalt zu geben. Sie verbindet, dass sie missionarische Kraft entfalten können, aber als solche nicht der Verstetigung von Kirche, d.h. der Gewinnung neuer Kirchenglieder und der Konsolidierung institutioneller Strukturen, dienen. Kirche ist vielmehr, wie es in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* des II. Vatikanischen Konzils heißt, Zeichen und Werkzeug der Verbundenheit der Menschen untereinander und mit Gott (LG 1). Sie soll Erfahrungsraum und Ermöglichung für etwas sein, das größer ist als sie selbst. Kirche handelt nicht in ihrem eigenen Namen und zu ihren eigenen Gunsten, sondern um des Reiches Gottes willen, das weit über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinausreicht. In diesem umfassenden Sinn ist kirchliches Engagement im Ganzen diakonisch. Solche Diakonie wurzelt im Bekenntnis Jesu, der im bedürftigen Nächsten begegnet (Mt 25), darf diesen aber nicht erst nach erfolgreicher Mission aus kirchlichen Diensten entlassen. Sie gründet im Bewusstsein der christlichen Sendung und Verantwortung für alle Welt, steht aber nicht im Dienst einer Verkirchlichung der Gesellschaft.

Gegenstand dieses Heftes sind Beispiele und Reflexionen von Tätigkeiten und Aufgaben, in denen Kirche in einem solchen umfassenden Sinne diakonisch tätig wird. Dabei kommen durchaus ungewohnte Felder in den Blick. Sie überschreiten ein traditionelles, auf soziale, medizinische oder wirtschaftliche Fürsorge und institutionalisierte Caritas enggeführtes Verständnis von Diakonie. Stattdessen entwerfen sie eine Kirche, die ihre Rolle und ihren Ort in einer nachvolkskirchlichen, inzwischen stark säkularisierten Zeit und Gesellschaft sucht und darin Konturen einer, wenn man so will, «weltlichen» Relevanz christlichen Engagements entwickelt. Die Beispiele dieser diakonischen Präsenz von Kirche, die in diesem Heft zur Sprache kommen, sind mehrheitlich in Mittel- und Ostdeutschland bzw. Osteuropa angesiedelt. Hier leben Katholiken nicht nur in konfessioneller, sondern weiten teils in religiöser Diaspora. Die umgebende Mehrheitsgesellschaft ist bereits seit Generationen gar nicht religiös. Sie ist religiös unmusikalisch und profiliert sich in der Regel nicht durch eine bewusste antikirchliche oder antiklerikale Haltung, wie sie mancher an den Tag legt, der in einer kirchlich gesättigten Umgebung aus seiner Kirche ausgetreten ist. Im Osten ist man «normal» und meint damit nichtreligiös. Religion ist keine Kategorie der Selbstdefinition.

Diese Situation in einer der am stärksten säkularisierten Landstriche der Welt evoziert ein besonderes «Welt»-Verhältnis der christlichen Kirchen. Im Vergleich zu (post-)volkskirchlich geprägten Gebieten im Westen und Süden des Landes eröffnen sich neue und durchaus andere Chancen, kirchliche und christliche Identität zu verstehen, zu gestalten und zu reflektieren. Weder die Apologie derer, die die Kirche um des Gelingens menschlichen Lebens willen für unverzichtbar halten, noch die Misanthropie derer, die sich im (vermeint-

lich religiösen) Lamento über ihre (vermeintlich geistlose) nichtgläubige Umwelt verlieren und ins katholische Ghetto zurückziehen, kann hier fruchten. Kirchliche Diakonie in der in diesem Heft profilierten weiten Perspektive ist in Ostdeutschland zudem aufgrund der personell, finanziell und strukturell vergleichsweise schwachen Position der Bistümer schon im Ansatz vor der Gefahr eines gönnerhaften Paternalismus gefeit. Eher versteht man sich, wo man die Grenzen des explizit Kirchlichen überschreitet, als Gast im Leben der Mitmenschen – der nichtchristlichen Eltern, Geschwister oder Kinder, der religiös unmusikalischen Nachbarn, Bekannten, Mitschüler, Kommilitonen und Kollegen. Diese entziehen sich entschieden religiöser Übergriffigkeit und bestimmen souverän den Grad möglicher Berührung mit religiösen Themen, die behutsam in eine verständliche und authentische Sprache gefasst werden müssen, damit sie überhaupt zur Sprache gebracht werden können.

Julia Knop eröffnet das Feld durch eine theologische Grundierung der drei kirchlichen Grundvollzüge *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* und ihre mögliche Ausprägung in der Situation religiöser Diaspora. *Tomáš Halík* weitet den Blick für ein Verständnis von Katholizität, das, statt die institutionellen oder konfessionellen Grenzen der sichtbaren Kirche zu massieren, offen bleibt für diejenigen, die ihren Ort an den Rändern oder jenseits des Katholizismus bestimmen. *Thomas Brose* blickt zurück auf die politische und gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen zur Zeit der friedlichen Revolution, die den eisernen Vorhang zu Fall brachte. Mit *Reinhard Feuersträter*, *Gregor Giele* und *Reinhard Hauke* kommen ein Diakon, ein Priester und ein (Weih-)Bischof aus drei ostdeutschen Diözesen zu Wort, die von ihren Erfahrungen in einer säkularen Welt berichten und innovative pastorale Konzepte vorstellen. *Benedikt Kranemann* schließlich beschreibt die Herausforderung einer besonderen Form von Ritendiakonie, die entsteht, wenn die Kirchen angesichts gesellschaftlicher Katastrophen (Naturkatastrophen, Unglücke, Terrorangriffe) um gottesdienstliche Begleitung einer pluralen, manchmal überwiegend nichtreligiösen Trauergemeinde gefragt sind.

Julia Knop

DIAKONISCHE KIRCHE UNTER DEN BEDINGUNGEN DER DIASPORA

«Ist nicht die Zeit gekommen, dass die Kirche hier – zumindest in ihrer bisherigen historischen Form – *im Sterben liegt*? Und was kann sie aus ihrem Erfahrungsschatz jenen vermachen, die vielleicht einmal wieder an sie anknüpfen werden?»¹ So fragt der tschechische Priester, Psychotherapeut, Soziologe und Religionsphilosoph Tomáš Halík, der gegenwärtig als einer der wichtigsten Gesprächspartner zur Erneuerung von Kirche und Pastoral unter den Bedingungen einer säkularen Moderne gilt. Er rät, genau zu unterscheiden zwischen einer in die Jahre gekommenen kirchlichen Sozialgestalt und ihrem Auftrag, zwischen gewohnten Strukturen und ihrer Sendung. Ein hilfreiches Instrument, diese Differenzierung durchzuführen, bietet die Zusammenstellung dreier Charakteristika des Christseins, das sich im Glaubenszeugnis, im caritativen Engagement und im Gebet vollzieht. Diese Trias ist weniger alt als gemeinhin gedacht (1). Das II. Vatikanische Konzil hat sie zumindest in Form einer verwandten Zusammenstellung aufgegriffen (2). *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* lassen sich gleichwohl als schlüssige Entfaltungen des sakramentalen, im Grundsatz *exzentrischen* Kirchenbildes des Konzils verständlich machen (3). Aber was bedeutet es, in postvolkskirchlichen Zeiten, in säkularer Gesellschaft Kirche zu sein? Bereits 1959 hat Karl Rahner die Diaspora als Normalfall kirchlicher Existenz erkannt (4). In den ostdeutschen Diözesen ist diese von Rahner noch theoretisch beschriebene Situation seit langem vertraut. Hier geht es nicht darum, angesichts eines galoppierenden Abbruchs an Personal und gesellschaftlichem Rückhalt traditionale Relikte einer wirtschaftlich weiterhin vergleichsweise potenten und bürokratisch übertensorgten Volkskirche zu «retten» oder abzuwickeln. Die Herausforderung besteht hier vielmehr darin, in einer seit Generationen bestehenden religiösen Minderheitensituation dennoch diakonisch Kirche zu sein (5).

1. *Martyria – Diakonia – Liturgia*

Alle Lebensformen der Kirche überhaupt sind eingeschlossen in dem dreifachen Amt, das der Kirche von ihrem Ursprung her aufgetragen ist, dem Amt des Zeugnisses und der Lehre, dem Amt des Gebetes und der Sakramente, dem Amt der Liebe und der geordneten Gemeinschaft; biblisch gesprochen² dem Amt der *martyria*, der *leiturgia* und der *diakonia*. Dies dreifache Amt der Kirche näher zu beschreiben und die inneren Beziehungen dieser drei Bereiche aufzudecken, hieße nicht weniger als die Gesamtheit alles kirchlichen Lebens und Handelns darzustellen.³

So formulierte es 1940 Wilhelm Stählin, der spätere evangelisch-lutherische Bischof Oldenburgs, bekannt durch den u. a. nach ihm benannten Jaeger-Stählin-Kreis, der für die katholisch-lutherische Ökumene eine bedeutende Rolle spielen sollte. Seine Schrift «Bruderschaft», aus der das Zitat stammt, reflektiert die Bedingungen der in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert vielfältig aufbrechenden Bewegungen gemeinsamen Lebens. Er war Mitbegründer der Evangelischen Michaelsbruderschaft, die 1931 aus der Berneuchener Bewegung entstanden ist und sich bis heute durch hohes liturgisches und ökumenisches Engagement auszeichnet. Im Umfeld dieses Konvents wurde die Trias *Martyria – Diakonia – Liturgia* wahrscheinlich erstmals formuliert und als kirchliches Leitwort erprobt.⁴

2005 hat Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* den nämlichen Gedanken ganz ähnlich gefasst:

Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma – martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und nicht voneinander trennen lassen.⁵

Die Trias hatte in der Zwischenzeit, konfessionell betrachtet, ein eigenwilliges Schicksal erlebt. «Evangelisch ‹totgeschwiegen› – katholisch rezipiert»⁶, war sie im Vorfeld des II. Vatikanum in informellen ökumenischen Dialogen über das Kirchenschema evangelischerseits eingebracht worden.⁷ In den Konzilstexten selbst ist sie immerhin der Sache nach, allerdings nicht in terminologischer Ausdrücklichkeit zu finden. Theologie, synodale und pastorale Praxis der Nachkonzilszeit forcieren das Dreiergefüge jedoch wieder stark, sodass es heute ganz selbstverständlich als Ausdruck des konziliaren Kirchenverständnisses herangezogen wird:

Das sakramentale Wesen der Kirche gliedert sich in drei sakramentale Grundvollzüge: die Ausübung des prophetischen Amtes in der *Martyria*, des priesterlichen Amtes in der *Leiturgia* und des königlichen Amtes in der *Diakonia*.⁸

Auch in der Pastoral dienen Bekenntnis, Caritas und Liturgie als heuristisches und konstruktives Leitbild:⁹ Sie gelten als *die* zentralen Dimensionen des Christseins, sie strukturieren Erstkommunion- und Firmkurse und pastorale

Erneuerungsprozesse auf Gemeinde- und Bistumsebene. Immer wieder wird deutlich (gemacht): In Glaube, Bekenntnis und Verkündigung (*Martyria*), in praktizierter Nächstenliebe, individueller und organisierter Caritas (*Diakonia*), in Gotteslob, Gebet und Gottesdienst (*Liturgia*) geschieht Kirche. Hier erkennt sie ihre tragenden Säulen, ihr Wesentliches, das, wovon sie glaubt, dass sie es von Gott her tun und sein soll.

2. Apostolischer, königlicher und priesterlicher Dienst aller Getauften

Zwar werden *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* im II. Vatikanischen Konzil nicht explizit zu einem Dreiergefüge zusammengestellt. Ausführlich wird jedoch ein verwandtes Gefüge, das *munus triplex Christi*, entfaltet und stark gemacht. Beide Ternare fußen auf demselben theologischen Fundament. Es geht um «kirchliche Handlungsmuster, in denen sich das Wirken Christi spiegelt und die deshalb unverzichtbar sind»¹⁰. Den kirchlichen Diensten der Verkündigung, der Leitung und der Heiligung misst das Konzil «sakramentale Dignität»¹¹ zu. Es geht um eine Verschränkung von Christologie bzw. Soteriologie und Ekklesiologie. In allen drei Dimensionen konkretisiert sich, so die Überzeugung, das Heilswerk Jesu Christi, der Prophet, König und Priester genannt wird (z.B. Hebr 5, 1–5). Seit der Patristik werden diese Christus-Titel herangezogen, um die Würde derer zu beschreiben, die Christus durch die Taufe verbunden sind. Biblische Referenz ist 1 Petr 2, 9f¹²:

Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.

In der Neuzeit hatte man diese drei «Ämter» Christi in römisch-katholischer Lesart statt zur Beschreibung der Taufwürde v. a. zur Beschreibung des ordinierten Amtes herangezogen, also – mit entsprechender theologischer Fallhöhe – soteriologische Fragen eng mit amts theologischen verknüpft. Das Konzil korrigiert diese sazerdotale Engführung des ordinierten Amtes und macht das dreifache Amt Christi wieder gesamt kirchlich fruchtbar: Durch die Taufe sind alle Gläubigen Christus einverleibt und seines prophetischen, königlichen und priesterlichen Amtes in gleicher Weise teilhaftig geworden (Konsequenzen für die Ökumene der Getauften wären erst noch zu ziehen). Das ist, wie Ludwig Schick gezeigt hat, ein echtes Novum¹³ in der lehramtlichen Rezeption der *tria munera*, das nur gegen Widerstände Eingang in die Konzilsdekrete gefunden hat.¹⁴ *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* sind *originäre* Kompetenzen und Aufgaben aller Christen. Weder müssen die Getauften dazu durch einen Amtsträger er-

mächtigt werden noch kann eine Gemeinde diese Aufgaben an einen Kleriker delegieren und sich selbst davon freistellen.

Das bekannteste und am stärksten rezipierte der drei gesamtkirchlichen Ämter ist das so genannte gemeinsame Priestertum, also der kirchliche Grundvorrang der *Liturgie*:

Christus, der Herr, als Hohepriester aus den Menschen genommen, hat das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht» (Offb 1,6; vgl. 5,9f). Die Getauften werden nämlich durch die Wiedergeburt [d.h. die Taufe] und die [Tauf-] Salbung [resp. Firmung] mit dem Heiligen Geist zu [...] einem heiligen Priestertum geweiht [sic!: *consecrantur*], damit sie durch alle Werke eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen [...]

Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum sind, auch wenn sie sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach [*essentia non gradu*] unterscheiden, dennoch einander zugeordnet; das eine wie das andere nämlich nimmt auf seine besondere Weise [*suo peculiari modo*] am einen Priestertum Christi teil. (LG 10)

Der jeweilige Modus, in dem Christen ihre Teilhabe am Priestertum Jesu Christi ausüben – als Getaufte oder als Amtsträger – ist eine nachträgliche, erst kirchenintern bedeutsame Differenzierung. Für die Gesellschaft, sofern sie nicht Kirche ist, ist diese Unterscheidung zwischen Nichtgeweihten und Geweihten irrelevant.¹⁵ Das ordinierte Amt dient dazu, dass Kirche Kirche sein kann. Dem Amtsträger wird durch Gebet und Handauflegung in der Weihe eine Vollmacht übertragen, die ihn dazu ermächtigt, der Gemeinde *in persona Christi (capitis)* gegenüberzutreten und ihr das zuzusagen, was er aus eigener Kraft gerade nicht gewährleisten könnte.¹⁶ Es hebt den Geweihten nicht graduell vom Nichtgeweihten ab, als seien Diakon, Priester und Bischof durch die Weihe die frömmere(n), klügere(n) oder anderweitig «besseren» Christen oder als könnten sie irgendeinen heilsrelevanten Vorteil für sich verbuchen. Der Priester ist im Christentum kein Kultpriester; er hat keinerlei mittlere Qualität. Einziger Mittler (1 Tim 2,5) ist Jesus Christus, dem die Getauften durch die Taufe, nicht kraft Zuwendung durch einen Geweihten, angehören.

Was für die priesterliche bzw. liturgische Dimension der drei Ämter Christi gilt, lässt sich analog für das prophetische und königliche Amt bzw. die Dimensionen der *Martyria* und *Diakonia* durchbuchstabieren. Die Kirchenkonstitution des Konzils spricht beides, wenn auch nicht in gleicher Ausführlichkeit, an:

Christus, der große Prophet [...], erfüllt [...] sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien, die er [...] als Zeugen einsetzt» (LG 35,1).

Im grundlegenden Teil von *Lumen gentium* war diese gemeinsame Teilhabe am *munus propheticum Christi* durch den (*con*-)*sensus fidelium* und die Innerranz der Gesamtkirche, die «im Glauben nicht fehlgehen» (LG 12,1) kann, konkreti-

siert worden.¹⁷ Das gemeinsame Königtum und sein Pendant, die diakonale Dimension der Kirche, in der Jesu heilendes Wirken bis in die Gegenwart hinein geschieht, ist in *Lumen gentium* leider nur angedeutet. Es ist von der «königlichen Freiheit» (LG 36,1) der Jünger Jesu die Rede, kraft derer die Gottesherrschaft erkannt und anerkannt werde, auf dass die Welt im Sinne des Evangeliums gestaltet werde und eine geschwisterliche Gemeinschaft unter den Menschen wachse (GS 3).

3. «Auch Diakonie verkündigt, auch Liturgie muss diakonisch sein»¹⁸

Martyria, *Diakonia* und *Liturgia* sind Konkrektionen des Christseins. Sie greifen ineinander oder sollten es wenigstens tun:

Wenn die Verkündigung des Evangeliums nicht in der Anbetung gründet, wird sie leicht Gefasel und plärrender Lautsprecher. Wo die Predigt sich nicht in der Liebe bewährt, erstarrt sie zur Formel. Liturgie, die nicht mehr vom belebenden und stets neue Horizonte eröffnenden Wort Gottes her vollzogen wird, entartet zu einem routiniert durchgespielten Ritus. Ein Gottesdienst, der nicht – wenigstens indirekt – zur Verantwortung vor der Welt ruft, droht zu einem selbstgefälligen Spiel einer sich selbst betrachtenden Gemeinde zu werden. ... Ohne die Verwurzelung im Gebet wird die Caritas bald zu einem seelenlosen Betrieb, der den anderen Bürokratien unseres Landes nicht viel nachsteht. Die einzelnen Lebensvollzüge der Kirche sind also aufeinander angewiesen, sie inspirieren sich und schaffen ein immer wieder neu zu suchendes und zu erhaltendes Gleichgewicht.¹⁹

Trotzdem ist es natürlich sinnvoll, diese Vollzüge in ihren Richtungen, Formaten und Adressaten zu unterscheiden: Die Dimension der *Martyria* oder das *prophetische Amt* Jesu Christi ist in aller Regel wortbezogen. Hier stehen Kommunikation und kognitive Vergewisserung im Vordergrund (vgl. 1 Petr 3, 15b). In kirchlichen Kontexten wird man an die Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift, an Katechese, kirchliche Bildungsarbeit und katholische Schulen denken, an Felder also, in denen gläubige Christen ihren Glauben intellektuell vertiefen. An den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, im öffentlichen Diskurs, in Medien, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und akademischer theologischer Bildung geht es darum, Glaubensüberzeugungen eine argumentativ vertretbare und auch für nichtgläubige Menschen verständliche Stimme zu geben. Hier sind in besonderer Weise Inkulturation und Übersetzung des Glaubens gefragt. Ob die jeweilige Übersetzungsleistung gelingt, entscheidet sich nicht beim Übersetzer, nicht innerhalb der Kirche, sondern im Außen des Glaubens. Christliches Zeugnis geschieht *vor aller Welt*.

Während die *Martyria* zentrifugale und zentripetale Linien verbindet, beschreibt die *Diakonia* v. a. eine *exzentrische* Dimension von Kirche. Sie kommt

weitgehend nonverbal aus. Das *königliche Amt* Jesu Christi, dessen Königtum bekanntlich einen ganz anderen Charakter trägt als das der Potentaten dieser Welt, bemisst sich an den Kriterien von Mt 25. Die Werke der Barmherzigkeit folgen dem Bedarf des Notleidenden, nicht den Anforderungen oder Statuten dessen, der Barmherzigkeit übt. Konkret: Eine katholische Kindertagesstätte, die sich als caritative Institution versteht (statt als Einrichtung des Verkündigungsamtes der Kirche), dürfte schlechterdings keine Quote für katholische Kinder einführen. Eine Caritas-Station oder ein Almosen *kann* zwar faktisch missionarische Effekte haben – ihr Zweck darf es jedoch nicht sein, die Zahl der Kirchgänger im Quartier zu erhöhen. Das diakonische Tun der Kirche beschreibt dabei nicht nur ein konkretes *Handeln*, etwa Güter oder Wohnraum zur Verfügung zu stellen oder Freiräume oder Betätigungsfelder zu schaffen. Diakonie ist auch, vielleicht sogar in erster Linie, eine *Haltung*: ohne kirchliches Eigeninteresse uneigennützig zu geben. In der *Caritas* handelt Kirche *für alle Welt* und *zugunsten aller Welt*.

Das *priesterliche Amt* Jesu Christi schließlich, also das individuelle *Gebet* der Christen und der *Gottesdienst* der Kirche, ist unter den drei Dimensionen diejenige, welche am deutlichsten, wenn auch nicht exklusiv, auf kirchliche Konsolidierung gerichtet ist. Gläubige Christen versammeln sich zu den Vollzügen, die sie selbst (idealiter) als Quelle und Höhepunkt ihres Glaubens erleben (SC 10). Sie treten als Beter vor Gott und tun dies immer auch stellvertretend für diejenigen, die dies selbst nicht (mehr oder noch nicht) tun können oder wollen. Das geschieht ganz ausdrücklich beispielsweise in den gottesdienstlichen Fürbitten; unausdrücklich wird es aber immer im christlichen Gebet der Fall sein. Kein Christ betet für sich allein. Wenn Christen beten, bringen sie den Dank, das Lob und die Anliegen aller Welt vor Gott. Im Bewusstsein, aus der Relation zu Gott leben zu dürfen und in den Worten und im Auftrag Jesu beten zu können, nehmen sie die Welt ins Gebet. Dadurch hat auch die liturgische Dimension des Christseins implizit diakonische Qualität. Ausdrücklichen diakonischen Anspruch erhält das Gebet der Kirche etwa dann, wenn anlässlich gesellschaftlich erschütternder Ereignisse, eines Unglücks oder eines terroristischen Angriffs, rituelle Kompetenzen der Christen erfragt werden. Solche Ritendiakonie ist sinnvoll nicht aus der Perspektive der Sammlung oder Konsolidierung der kirchlichen Gemeinschaft zu gestalten; hier sind andere als kircheninterne Kriterien anzusetzen.²⁰

Für alle drei Konkretionen des Christseins, ob sie nun aus Taufe und Firmung oder amtlich-repräsentativ verwirklicht werden, lässt sich festhalten: *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* finden sowohl innerhalb als auch außerhalb kirchlicher Kontexte statt. Es sind Vollzüge, in denen Kirche zu ihrem Außen, zur «Welt», in ein Verhältnis tritt. Jeder der drei Dimensionen eignet, mal

deutlicher, mal weniger deutlich, eine zentrifugale Perspektive. In keinem Fall reicht es aus, kirchliche Bedarfe und Kriterien als einzigen qualitativen Maßstab anzusetzen; keine lässt sich allein innerkirchlich definieren. In Verkündigung, Diakonie und Gebet geht es nicht darum, die «Welt» zu verkirchlichen. Denn Kirche, die sich mit dem Konzil als Sakrament des Heils versteht (LG 1; 48), hat ihr Ziel außerhalb ihrer selbst; sie ist Mittel, kein (Selbst-) Zweck. *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* sind «nicht ekklesiozentrisch zu begrenzen, sondern ekklesio-exzentrisch zu leben: zwischen Gemeinde und Jesus, Gemeinde und Welt, Gegenwart und Reich Gottes (eschatologisch).»²¹

4. *Diaspora: ein «heilsgeschichtliches Muss»*

Bereits 1959, also in einer Zeit, in der die formelle Kirchenzugehörigkeit der Bevölkerung West- und Ostdeutschlands bei über 90% lag,²² sprach Karl Rahner von der Diaspora als theologischer Norm und «heilsgeschichtliches Muss» der Kirche.²³ Damit meinte er eine Minderheitensituation, die er, biblisch mit dem $\delta\epsilon\iota$ des väterlichen Willens verdeutlicht,²⁴ als geschichtlich unausweichlich *und* heilsbedeutsam, d.h. von Gott her mit Sinn erfüllt, charakterisierte. Sie dürfe nicht als Ausnahme und Notsituation beklagt werden, sondern sei als religiöse Herausforderung konstruktiv anzugehen.

Sein Beitrag hat aus heutiger Perspektive geradezu prophetischen Charakter. Was sich 1959 noch nicht in Zahlen niederschlug, ist längst Realität. Die beiden Großkirchen binden, was die formelle Religionszugehörigkeit angeht, gegenwärtig jeweils etwas mehr als ein Viertel der bundesrepublikanischen Bevölkerung. Der Anteil der Konfessionslosen ist mit 36,2% deutlich größer als der der Katholiken (28,5%) oder der landeskirchlich organisierten evangelischen Christen (26,5%). Er liegt bei über einem Drittel der Bevölkerung, während die Christen zusammen nur mehr gut die Hälfte stellen.²⁵ Diese quantitative Verteilung ist hierzulande zugleich eine regionale. Deutschland kennt im Westen und Süden *konfessionelle* Diasporasituationen mit unterschiedlichen konfessionellen Mehrheiten, während in Teilen Nord- und Mitteldeutschlands sowie im Osten eine *religiöse* Diasporasituation besteht. Hier leben Christen gleich welcher Konfession in der absoluten Minderheit, während die Bevölkerungsmehrheit kein religiöses Bekenntnis vertritt. Spitzenreiter sind Sachsen-Anhalt, Sachsen und Brandenburg mit einem christlichen Bevölkerungsanteil von weniger als 20% (Katholiken 3–4%).²⁶

Karl Rahner hob jedoch, als er vom «heilsgeschichtlichen Muss» der Diasporasituation sprach, nicht in erster Linie auf quantitative Verhältnisse ab. Ihm ging es darum, die Rolle der Christen in der modernen Welt zu bestimmen.

Die Homogenität von Kirche und Kultur, Kirche und Gesellschaft, Kirche und Politik, wie sie für das nachkonstantinische Christentum und europäische christliche Mittelalter charakteristisch gewesen ist, war schon vor dem II. Vatikanum Vergangenheit.²⁷ Überdeutlich ist dies heute im längst vollzogenen Rückgang politischer Relevanz und gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen, in massiven Einbußen institutioneller und individueller Bedeutsamkeit, im Verlust kirchlicher Deutungshoheit in moralischen und (!) religiösen Fragen, der weit in den Raum der Kirchen hineinreicht, und natürlich im empfindlich spürbaren, fortschreitenden und nicht nur demographisch erklärbaren Abbau personeller Ressourcen, seien es Gottesdienstteilnehmer oder gemeindlich Engagierte, Hauptamtliche in Seelsorge und Verwaltung, Mitarbeiter und Führungskräfte in den Bistumsleitungen, Studierende und wissenschaftlicher Nachwuchs an den theologischen Institutionen und Fakultäten.

Christen, die die Diaspora als konstruktive Herausforderung statt als beklagenswerte Ausnahme begreifen, zeichnen sich nach Rahner dadurch aus, dass sie stärker aus der persönlichen Entscheidung statt aus kultureller Abstützung leben. Sie sind geübt zu unterscheiden, wes Geistes Kind die Werte ihres Umfelds sind, und erwarten nicht, dass die prägende Kultur selbstverständlich dem Evangelium entspricht. Sie sehen die Volks(massen)kirche – heute müsste man ergänzen: das Gemeindechristentum – weder als normale noch als ideale Sozialgestalt von Kirche an und verfolgen nicht das Ziel, Menschen zu einem bestimmten kirchlichen Stil oder Milieu zu bekehren. Kirche der Diaspora werde, folgt man Rahner, insgesamt religiöser sein. Sie werde schon aufgrund geringerer Ressourcen weniger Aufgaben im zivilgesellschaftlichen Sektor (Bildung, Kultur, Pflege, ...) übernehmen können. Auch ihre kirchensoziologische Struktur werde sich verändern:

Die Kirche der Diaspora wird, gerade wenn sie lebendig bleiben soll, eine Kirche aktiver Glieder, eine Kirche der Laien sein, die sich als Träger und Elemente, nicht bloß als Gegenstand der Betreuung durch die Kirche, d.h. Klerus, fühlen; wo neue Kirche dieser Art ist oder wird, wird diese Möglichkeit den Laien auch in der Tat, und nicht nur auf dem Papier, eingeräumt werden müssen, erhalten die Laien Pflichten, die sie selbstverständlich für die Kirche wahrnehmen. [...] Der Klerus wird nicht einfach mehr zu den höheren, privilegierten Ständen der Gesellschaft gehören. Er als solcher wird überhaupt auf die Dauer nicht [...] ein «Stand» im soziologischen Sinn bleiben [...].²⁸

5. Diakonische Kirche der Diaspora

Kirche und Christsein von den Grundvollzügen *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia* her in den Blick zu nehmen, hat zwei Vorzüge. Es handelt sich um eine Logik, die dem theologischen Duktus der Kirchenkonstitution des Konzils

entspricht: Bevor man (*ad intra*) nach der angemessenen Gestalt der Kirche fragt, nach Aufgaben und Ämtern, steht ihre Sendung (*ad extra*) zur Debatte. Dieser Zugang gibt außerdem der Erkenntnis Raum, dass «Kirche [...] nicht an bestimmte Verhältnisse gebunden»²⁹ ist, sondern offen für sich wandelnde kulturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten.

Dass Kirche nicht erst aus einer Mehrheits- oder Machtposition heraus ihrem Auftrag zur Verkündigung, zur Caritas und zum Gottesdienst entsprechen kann, zeigen anschaulich die «Thesen zum Bistum Magdeburg 2026»³⁰. Gemessen an ihrer Ausdehnung ist sie mit 23.000 km² die viertgrößte der deutschen Diözesen, gemessen an ihrer Katholikenzahl mit 83.500 die zweitkleinste.³¹ Allein das Stadtdekanat Düsseldorf zählt mehr als doppelt so viele Katholiken, von seiner wirtschaftlichen Potenz ganz zu schweigen. In der Diözese Magdeburg ist in einem mehrjährigen Prozess ein Orientierungsrahmen für eine künftig mögliche, theologisch valide und praktisch tragfähige Gestalt von Kirche entwickelt worden. Das Papier zeigt, wie Kirche die Diasporasituation als «heilsgeschichtliches Muss» annehmen und gestalten kann, ohne der Illusion von Volkskirche als Idealkirche zu erliegen, ohne ihre vermeintliche gesellschaftliche Unverzichtbarkeit zu demonstrieren und ohne zugleich eine evangeliums- und zeitgemäße Erneuerung ihrer Pastoral mit einer Streckung althergebrachter Strukturen zu verwechseln (weiter wie bisher, nur auf mehr Fläche mit weniger Personal und geringeren Ressourcen).

Zwei Charakteristika treten hervor: Kirche der Zukunft, wie sie die diasporaerfahrenen Katholiken der Diözese Magdeburg gestalten wollen, ist (a) eine diakonische Kirche und (b) eine Kirche, die aus der Kraft der Taufe lebt.

(a) *Diakonie* wird als Grundhaltung erkennbar, die natürlich auch in caritativen Institutionen, aber ebenso sehr in Vollzügen der *Martyria* und *Liturgia* zum Ausdruck kommt: Kirche wird in der Diaspora als Ort und Gemeinschaft erfahrbar, die sich am Bedarf, am Leben der Menschen in der Region orientiert. Pastorale Handlungsfelder, Lern- und Kontaktorte des Glaubens ergeben sich nicht in erster Linie aus einer kirchlich-pfarrlichen Perspektive, sind also nicht Orte, zu denen Interessierte erst finden müssen. Sondern sie entstehen an Orten und Gelegenheiten, an denen Christen und Nichtchristen im Gebiet des Bistums zusammenleben: in Familien, in nachbarschaftlichen Zusammenhängen, Kitas, Schulen, caritativen Einrichtungen, anlässlich von Projekten, Aktionen etc. Eine diakonische Haltung zeigt sich zudem liturgisch an «Feiern und Rituale[n], die in die Gesellschaft hineinwirken (Segnungen für Neugeborene, zur Einschulung, Segnungen für Schulabgänger, für junge Familien, zum Übergang ins Rentenalter, Segnungen am Krankenbett...)»³²

Solche Ritendiakonie orientiert sich an den religiösen Bedürfnissen und liturgischen Fähigkeiten derer, die um kirchliche Begleitung durch Gebet oder

einen Segen bitten, statt deren Wunsch nach ritueller Lebensbegleitung unterschiedslos mit dem Pauschalangebot Sakrament zu beantworten oder aber zu verweigern. Eine Kirche, die auch ihr liturgisches Handeln aus einer solchen diakonischen Haltung heraus vollzieht, wird also dafür Sorge tragen, unterschiedliche Intensitäten religiöser Ausdruckskraft und ggf. kirchlicher Bindung durch eine Vielfalt ritueller Handlungen abzubilden. Sie wird ihr Gebet, ihre Riten und Segenshandlungen auch als Verantwortung für eine echte Zeitgenossenschaft und Wegbegleitung ihrer nichtchristlichen Partner, Eltern, Kinder, Nachbarn, Kollegen etc. verstehen.

(b) Diasporakirche der Gegenwart und Zukunft wird zweitens nicht nur im Phänotyp, sondern auch theologisch und konzeptionell *von der Taufe* her gedacht. Die entscheidenden Subjekte der Kirche sind im Zukunftspapier der Diözese Magdeburg «kleine Zellen der Kirche vor Ort [...], oftmals ökumenisch orientiert[e] Hauskirchen», in denen die Grundvollzüge des Christseins lebendig sind. «Die dazu gehörenden Christen treffen sich regelmäßig zu Gebet und Gottesdienst, sie sprechen miteinander über das Evangelium und über ihren Glauben und schöpfen daraus Kraft, sich um die Menschen zu kümmern, die ihre Aufmerksamkeit und ihre Hilfe brauchen.»³³

Sehr realistisch geht man davon aus, dass konfessionelle oder religiöse Homogenität in der Familie vielfach Vergangenheit und dem kirchlichen Ethos entsprechende Lebensformen und Familienbilder eher die Ausnahme sind. Ebenso realistisch aber setzt man darauf, dass der Christusglaube neue «Verwandtschaftsverhältnisse» (vgl. Mt 12,48–50) und Gemeinschaftsformen entstehen lässt. Bindeglied dieser kleinen kirchlichen Zellen ist die Taufe; ökumenische Verbundenheit ist gelebte Selbstverständlichkeit. Die Eucharistie wird als kostbarer Höhepunkt (vgl. SC 10), nicht als Standardform des Gottesdienstes erlebt. Ihre «Sonntagspflicht» könnten die Gläubigen bei 55 aktiven Diözesanpriestern in diesem Flächendiasporabistum ohnehin kaum durch den Besuch einer Sonntagsmesse erfüllen. Bereits 1965 hatte der Vatikan der damaligen Berliner Ordinarienkonferenz die Genehmigung für Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung erteilt, denen «Laien», die sogenannten «Diakonatsshelfer», vorstanden und durch deren Mitfeier der «Sonntagspflicht» genüge getan werde. Das sakramentale Amt wird im Zukunftspapier der Diözese (nicht nur rhetorisch) in seiner subsidiären, dem Kirchesein der Kirche zugeordneten Funktion entfaltet. Hauptamtliche Seelsorger sind aufgrund ihrer theologischen Professionalität in Moderation, Begleitung, Ausbildung, Schulung und Qualifikation derer, die vor Ort Kirche leben, im Einsatz. Auf Pfarrei-, Dekanats- und Bistumsebene werden Leitung und pastorale Aufgaben («in der Sterbe- und Trauerbegleitung, im Begräbnisdienst, in der Suchenden-Pastoral, in der Begleitung verschiedener Lebens-Wenden, in der geistlichen Begleitung»³⁴

der kirchlichen Zellen vor Ort) kollegial gestaltet. «Beteiligung» bedeutet dabei nicht Beteiligung der «Laien» am Amt, wie klerikale Reflexe es insinuierten könnten. Sondern gemeint ist ganz im Sinne der Konzilsekklesiologie die gemeinsame Verantwortung (statt Versorgung) aller Getauften, seien sie geweiht oder nicht geweiht, für den Auftrag der Kirche, in diesem Fall der Ortskirche von Magdeburg. Davon kann manch alternde Volkskirche noch etwas lernen.

Anmerkungen

- 1 Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg/Br. 2007, 89.
- 2 Biblische Belege dieser drei kirchlichen Identitätsmarker lassen sich leicht beibringen. So nennt etwa die Apostelgeschichte die Verbundenheit in der Lehre, im Leben und im Gebet (Apg 2, 42) als identitätsstiftendes Merkmal der Urgemeinde. Paulus betont, dass Glaube und Liebe (1 Kor 13; Gal 5, 6), Gebet und Gemeinschaft (1 Kor 11, 20–22) zusammenwirken müssen, um glaubwürdig und tragfähig zu sein. Allerdings sucht man den Wortlaut und eine ausdrückliche Zusammenstellung der drei Größen im Neuen Testament vergeblich.
- 3 Wilhelm STÄHLIN, *Bruderschaft*, Kassel 1940, 91.
- 4 Vgl. dazu HANS JANSSEN, Über die Herkunft der Trias Martyria – Leitourgia – Diakonia, in: ThPh 85 (2010) 407–413.
- 5 Benedikt XVI., *Enzyklika DEUS CARITAS EST*, 25.12.2005 (VAS 171) Bonn 2006, 33.
- 6 JANSSEN, Herkunft der Trias Martyria – Leitourgia – Diakonia (s. Anm. 4), 410.
- 7 Es handelt sich um die so genannten Kirchberger Gespräche zwischen Vertretern der Michaelsbruderschaft und katholischen Theologen im November 1961 und März 1963, aus denen das Papier «Bemerkungen aus Anlass des Konzilsschemas «Über die Kirche» hervorgegangen ist, das am 21.3.1963 an das Sekretariat für die Einheit der Christen versandt wurde. Vgl. dazu JANSSEN, Über die Herkunft der Trias Martyria – Leitourgia – Diakonia (s. Anm. 4), 411.
- 8 Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg/Br. 1995, 613.
- 9 Michael SIEVERNICH, *Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten. Die Trias von Martyria, Leiturgia und Diakonia in der frühen und späten Moderne*, in: Gerhard GÄDE (Hg.), *Hören – Glauben – Denken, FS Knauer*, Münster 2005, 361–377, hier 363.
- 10 Johanna RAHNER, *Grundvollzüge der Kirche*, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 2012, 301–304, hier 301.
- 11 Dietrich WIEDERKEHR, *Grundfunktionen christlicher Gemeinde*, in: LThk³ 4 (1995) 1072.
- 12 Dazu: Elmar MITTERSTIELER, *Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche*, Würzburg 2011.
- 13 Ludwig SCHICK, *Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm*, in: Theologische Berichte 15 (1986) 39–81, hier 39.
- 14 Exemplarisch wird dies anhand der Diskussionen um den Titel des Dokuments APOSTOLICAM ACTUOSITATEM deutlich. Zwar hatte man die vorbereitende Kommission «Commissio de fidelium apostolatu» genannt. Das Dekret trug demgegenüber von seinem ersten Textentwurf an seine endgültige Überschrift «De apostolatu laicorum». Aus den «Gläubigen» im Kommissionsnamen wurden (und blieben) im Dokument selbst «Laien» – eine Verlegenheitslösung, die weder der Genese noch dem Ergebnis des Dokumentes Rechnung trägt. Darüber hinaus reizte von ganz anderer Warte zum Widerspruch, dass das Dekret vom Apostolat der Laien sprach. Einige Konzilsväter forderten, stattdessen von der *Teilhabe* oder *Mitarbeit* der Laien am Apostolat der Kirche zu sprechen. Dabei identifizierten die Antragsteller, wie die Sitzungsprotokolle zeigen, «Kirche» in aller Regel mit «Klerus».
- 15 Das zeigt sich anschaulich in zivilstandsrechtlichen Fragen, nach denen auch ein Bischof als «ledig» geführt wird und allenfalls aus Traditionsgründen bestimmte Privilegien genießen, diese aber

nicht als Standesprivilegien einklagen kann.

- 16 «Die Amtsträger können nicht vollmächtig oder sogar eigenmächtig Christus repräsentieren – sie sind nicht die Aktiven bei diesem Vorgang, sondern Passive; Christus ist der Aktive – Christus repräsentiert sich durch sie. Diese Repräsentation des Herrn durch die Ordinierten ist aber real und gesichert. Im *opus operatum* der Amtsträger ist der Lehrer, Priester und Hirt «Christus» auf menschlich erfahrbare und für Menschen wahrnehmbare Weise sicher gegenwärtig. Für diese Werkzeugfunktion werden die Amtsträger geweiht. Aufgrund dieser Inbesitznahme durch den Erhöhten für sein Dreifaches Amt unterscheiden sie sich *«in essentia et non in gradu tantum»* von den übrigen Christgläubigen. Durch sie baut der Herr sein priesterliches, königliches und prophetisches Volk immer neu auf.» Ludwig SCHICK, *Das Munus triplex – ein ökumenisches oder kontroverstheologisches Theologumenon?*, in: Cath 37 (1982) 94–118, hier 113.
- 17 Vgl. dazu umfassend Thomas SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg/Br. 2016.
- 18 *Wiederkehr*, Grundfunktionen christlicher Gemeinde (s. Anm. 11), 1072.
- 19 Karl LEHMANN, *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg 1989, 151f.
- 20 Vgl. dazu den Beitrag von Benedikt KRANEMANN in diesem Heft.
- 21 *Wiederkehr*, Grundfunktionen christlicher Gemeinde (s. Anm. 11), 1072.
- 22 Zahlen bei Detlef POLLACK, *Von der Volkskirche zur Minderheitskirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR*, in: Hartmut KAEUBLE – Jürgen KOCKA – Hartmut ZWAHR (Hg.), *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart 1994, 271–294, hier 271.
- 23 Karl RAHNER, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* [1959], in: DERS., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1988, 13–47. Aus der neueren Literatur in ähnlicher Spur lesenswert ist Alex LEFRANK, *Kirche ist paradox. Orientierung für den fälligen Wandel*, Würzburg 2016.
- 24 Die Vergleiche, die er anstellt, sind eindrücklich: Die Armen, die nach einem Wort Jesu (Mt 26, 11 par) immer da sein werden, deren Armut nicht sein soll und die bekämpft werden muss, die aber auch heilsbedeutsame Konsequenzen nach sich ziehen kann. Das Kreuz Christi führt er als höchstes heilsgeschichtliches Muss an, das, obgleich durch Schuld verursacht, nicht um jeden Preis vermieden werden durfte (Mt 16, 23), sondern als dem Willen Gottes entsprechend zu deuten und zu bestehen war.
- 25 Das Zahlenmaterial stammt von 2016: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2016>.
- 26 Das Zahlenmaterial stammt von 2011: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201622/umfrage/religionszugehoerigkeit-der-deutschen-nach-bundeslaendern>.
- 27 Vgl. z.B. Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 21–94 (Lit.).
- 28 RAHNER, *Theologische Deutung* (s. Anm. 23), 34f.
- 29 BISTUM MAGDEBURG (Hg.), *Thesen zur Situation des Bistums Magdeburg*, in: Extrablatt Dezember 2017 / Januar 2018, 2; online: https://www.bistum-magdeburg.de/upload/2018/BilderFebruar/Hauspost_Thesen_2026_neu.pdf.
- 30 Ebd.
- 31 Vgl. <https://www.bistum-magdeburg.de/bischof-bistum/bistum/statistik/index.html>. Das Bistum hat 44 Pfarreien in 8 Dekanaten; der Gottesdienstbesuch liegt mit rund 12.000 Gläubigen bei 14%. 2016 wurden 415 Menschen getauft, 329 Erstkommunionen, 295 Firmungen sowie 817 Beerdigungen gezählt. 15 Menschen traten in die katholische Kirche ein, 18 wurden wieder aufgenommen, 653 traten aus.
- 32 BISTUM MAGDEBURG (Hg.), *Thesen zur Situation des Bistums Magdeburg* (s. Anm. 29), 2.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd., 4.

Abstract

The Diaconate as a Dimension of the Diaspora Church. The Church is and must be the sacrament of salvation and the sacrament of the unity of mankind among each other and with god. The three dimensions martyria, diakonia and liturgia illustrate the sacramentality of the church, ever considering the precise social and religious surroundings of Christians. In contrast to the life of the Church in a situation of majority, the religious diaspora may require particular forms, especially a basically «diaconic» attitude of Christians living as a «creative minority.»

Keywords: martyria – diakonia – liturgia – Karl Rahner – diaspora – East Germany – laity – common priesthood – church in the modern world – secular age

KATHOLIZITÄT: PLÄDOYER FÜR EINE KIRCHE MIT OFFENEN RÄNDERN

Konservativismus und Progressismus: Eine künstliche Alternative

Viele empfinden die heutigen Turbulenzen innerhalb der Kirche als Spannung zwischen einer «konservativen» Strömung, die auf Rückkehr zu einem prämodernen Modell kirchlichen Lebens setzt, und einer so genannten «progressivistischen» Strömung. Bei Lichte besehen wird jedoch deutlich, dass beide so definierten Alternativen ideologische Fiktionen sind und keinen gangbaren, realen Weg aus der heutigen Krise bieten. In eine prämoderne Situation kann die Kirche als Ganze nicht eintreten, schon aus dem einfachen Grund, dass es diese Situation nicht gibt und die Kirche nicht über die Kräfte verfügt, eine solche gegen den Strom der Geschichte zu installieren. Man kann diese Situation nur künstlich evozieren und Inseln einer Kontrakultur schaffen, wie es einige traditionalistische katholische Strömungen versuchen. Ihre Vertreter sind der Ansicht, die ideale Form für diesen Typ des Katholizismus sei das Umfeld der traditionellen Familie, der Pfarrei und der Vereine. Doch früher oder später werden sie enttäuscht: Der Typus einer prämodern-katholischen Sozialisierung hat seine «Biosphäre» längst verloren, und die Zahl derer, die bereit sind, um der Bindung an dieses Format willen auf eine normale Kommunikation mit dem breiteren soziokulturellen Umfeld zu verzichten, geht merklich zurück. Wenn sich diese Gefilde aus Gleichgesinnten in sich einschließen, altern sie und sterben aus. In Familien ist dieser Lebensstil nur schwer an die nächste Generation weiterzugeben, und die «Mission» dieses Typs Christentum fasziniert wohl auch nur einen sehr spezifischen psychologischen Menschentyp.

Eine gewisse Dynamik bringen kirchliche Bewegungen (*movimenti*) in diese Variante eines konservativen Katholizismus ein. Die vielen Rufe nach einer

religiösen Mobilisierung (z.B. unter der Losung einer «Neuevangelisierung Europas») setzen tatsächlich in erster Linie auf die Strategie von Bewegungen, die in mancher Hinsicht die ja durchaus erfolgreichen amerikanischen Evangelikalen nachahmen. Man sollte freilich nicht übersehen, dass diese Strategie einer Kontrakultur, die stolz die Fahne des Katholizismus schwenkt, Gefahren in sich birgt, die für die Kirche fatal wären: *Man entfernt sich von einem Christentum des Typs Kirche und wird zu einem Christentum vom Typ einer Sekte*. Man verlässt das Fundament des katholischen Typs des Christentums, nämlich die Fähigkeit, in der bestehenden Kultur Wurzeln zu schlagen und ein offener, ja, ein öffentlicher Raum zu sein. Stattdessen wird aus dem christlichen Umfeld eine Parallelwelt am Rand der Gesellschaft. In dieser Parallelwelt kann die Kirche in der Situation der politischen Verfolgung eine relativ kurze Zeit überleben, freilich auch nicht ohne destruktive Folgen, wie wir es heute in den so genannten postkommunistischen Ländern sehen. Doch in einer offenen Gesellschaft ist das Spiel einer Kasemattenkirche vernichtend. Allein für den Fall, dass die permissive liberale Massenkultur der abendländischen Gesellschaft sich weiter radikalisiert und darüber in schwere Krisen schlittert (was ihre konservativen Kritiker seit langem prophezeien) hätte die Kontrakultur eines extrem konservativen Katholizismus eine Chance, seitens der katholischen Mehrheit unterstützt zu werden – analog zu derjenigen Unterstützung, die die islamischen religiös-politischen Radikalen in einigen arabischen Ländern nach den missglückten und unsensiblen Versuchen einer «Verwestlichung» dieser Länder erlangt haben. – Nicht minder destruktiv wäre jedoch eine Strategie des «Progressismus», falls diese sich denn wirklich, wie es ihr ihre Gegner zuschreiben, unkritisch der Mentalität ihrer Zeit anpasste und auf alles verzichtete, was das Leben eines Christen in dieser Welt anstrengend und unbequem macht, und sei es um den Preis eines Ausverkaufes der eigenen Tradition und Identität.

Zu unterscheiden, was am Christentum wirklich eine überflüssige und unerträgliche Last für die Gläubigen und was Bestandteil des Kreuzes ist, ist nicht immer einfach. Als großes und beständiges Beispiel muss hier der Mut des Apostels Paulus gelten, der im Widerstreit mit Petrus und den größten Autoritäten der Urkirche Freiheit von einer ganzen Reihe Vorschriften einschließlich der Beschneidung zu erkämpfen wusste. Gleichzeitig betonte er, dass Freiheit nicht mit Willkür zu verwechseln sei. Ein vollkommen zeitgeistkonformes Christentum hat vermutlich noch weniger Chancen, Anhänger zu gewinnen, als eine konservative Gegenkultur. Diese kann sich zumindest als interessante Alternative darstellen, während die Formen des Christentums, die sich bis zur Unkenntlichkeit der Umgebungskultur angepasst haben, so viele säkulare Konkurrenten haben, dass sie in diesem Vergleich keine Chance haben zu bestehen und zu überleben.

Beide dargestellten Strategien sind freilich «Idealtypen» im Sinne der Soziologie von Max Weber. In dieser reinen Form dürften sie real gar nicht existieren, wenngleich die faktisch existierenden Strömungen unserer Zeit ihnen in einigen Zügen ähneln. Sie einfach abzulehnen kann jedoch noch nicht das letzte Wort zur Situation des heutigen europäischen (vor allem katholischen) Christentums sein.

Vom Katholizismus zur Katholizität

Zu verschiedenen Gelegenheiten habe ich bereits von der Notwendigkeit eines Übergangs «vom Katholizismus zur Katholizität» gesprochen. Mit *Katholizismus* meine ich jenen relativ fest formierten und streng strukturierten Typ eines soziokulturellen Umfeldes, in dem das Christentum von einem institutionell-doktrinalen Ganzen repräsentiert wird, das sich gegen den Einfluss des Protestantismus und der modernen Kultur stellt. Mit *Katholizität* bezeichne ich jene Dimension der Offenheit und der Universalität der Kirche, die definitiv zwar erst im eschatologischen Horizont ausgefüllt werden kann, um die man allerdings in jedem Moment der Kirchengeschichte gegen die Versuchung der Exklusivität, des Sektierertums und des Kommunikationsabbruchs ringen muss. Ich habe versucht zu zeigen, dass zu diesem Exodus aus dem «Katholizismus» als Kontrakultur vor allem das II. Vatikanische Konzil mit seinen ökumenischen Akzenten beigetragen hat.¹ Zwei wichtige Aufgaben der Kirche bestehen m.E. heute darin, zum einen die «Ökumene Abrahams» zu stärken (einschließlich der Beziehung zum Islam), und zum anderen Anknüpfungspunkte an die säkulare Gesellschaft des Abendlandes zu finden. Es braucht die Perspektive einer Vermittlung zwischen diesen Welten, zwischen denen nicht nur wechselseitiges Unverständnis wächst, sondern zwischen denen es auch zu Explosionen kommen kann, welche die ganze Welt bedrohen.

Im Folgenden möchte ich aber eine andere Dimension der Katholizität hervorheben, eine andere Richtung jenes Ringens um einen offenen, nicht sektiererischen Charakter der Kirche: ihre Beziehung zu denen, die sich nicht einordnen lassen. Anders als jene, die die Zukunft der Kirche und die Überwindung der derzeitigen Zerstückelung und Zermürbung des europäischen Christentums in einer «religiösen Mobilisierung», in einer Stärkung des «glühenden und harten Kerns der Kirche», in jugendlicher Begeisterung für die *movimenti* sehen, besteht für mich die vorrangige Aufgabe der Kirche darin, den Kontakt zu den Menschen am Rande, zu den «Sympathisanten» und den «anonymen Christen» jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirche aufrecht zu erhalten. Ich bin davon überzeugt, dass die Kirche lernen muss, besser mit

jenen Menschen zu kommunizieren, die sich nicht völlig mit den derzeitigen Strukturen, mit Institution, Lehre und Praxis der Kirche identifizieren können oder wollen, die jedoch trotzdem nicht an einem vollkommen anderen Ufer stehen.

Eine biblische Geschichte, die mich in dieser Überzeugung bestärkt, ist vor allem die Szene, in der die um Jesus versammelten Apostel einen unbekannten Jünger treffen und augenblicklich von Christus verlangen, er möge ihm seine Tätigkeit verbieten – mit der einfachen Begründung, dass er «nicht mit uns geht». Doch Jesus lehnt diesen eifersüchtigen, bornierten Versuch zur Disziplinierung der Proto-Kirche mit den Worten ab: «Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch.» (Lk 9,50)

Eine andere Gestalt, an die ich bei diesen Überlegungen denken muss, ist Nikodemus, ein Mitglied des Hohen Rates, der in der Nacht zu Jesus kommt, um ihm seine Fragen zu stellen (Joh 3,2). Er taucht dann noch einmal in einem traurigen Moment nach der Kreuzigung auf, als die Apostel bereits auseinander gegangen sind oder sich versteckt haben und Petrus, der Fels, über seinen Verrat weint. Da will Nikodemus beim Begräbnis Jesu assistieren (Joh 19,39–42). In der Kirche hat sich der Begriff «Nikodemuschristen» für solche vorsichtigen, vielleicht auch etwas feigen Gläubigen eingebürgert, die in Zeiten der Verfolgung geheime Wege suchen, um ihren Glauben zu leben und dabei nicht zu sehr in Konflikt mit den Mächtigen zu geraten. Diese Sicht auf Nikodemus erscheint mir etwas ungerecht, denn sie nimmt ihn nicht als fragenden und suchenden Menschen in den Blick, sondern als einen, den man argwöhnisch betrachtet, weil er «nicht mit uns geht». Soll die Kirche eine Kirche Jesu Christi bleiben, muss sie auch Zeit und Raum für diese «Nachtaktiven» finden, die mit ihren Fragen und mit ihrer Sehnsucht nach einem Gespräch außerhalb der Öffnungszeiten, der Amtsräume und der behördlichen Kategorien kommen.

Ich möchte betonen, dass dieser *Dialog* mit diesen Menschen «am Rande» und «jenseits der Mauern» etwas anderes als *Mission* ist. Natürlich soll jede Geste und jedes Wort von Christen darüber Zeugnis ablegen, dass die Kirche, in der sie ihre geistliche Heimstatt gefunden haben, kein abgeschlossener elitärer Klub Eingeweihter ist, sondern ein Haus mit offenen Türen, in das «alle eingeladen sind und keiner gezwungen wird»². Dennoch muss man in der Beziehung zu den «Nikodemuschristen» einfach respektieren, dass diese Menschen wahrscheinlich keine «Standardkatholiken» werden wollen, die sich zu einem bestimmten kirchlichen Milieu bekehren lassen.

Wenn wir Katholiken wirklich ernst nehmen, was das Konzil über die Ökumene und die mögliche Rettung aller gesagt hat, die aufrichtig der Erkenntnis ihres Herzens, ihres Verstandes und ihres Gewissens folgen, auch wenn sie («ohne eigene Schuld») Christus und die Kirche nicht (an)erkennen (*Lumen*

gentium, Nr. 16), so können wir umso ruhiger, ohne aggressiv-banges «Evangolisieren», diesen Menschen die Freiheit lassen zu sein, was sie sein wollen, und den ihnen möglichen Grad der Nähe oder Entfernung gegenüber einem kirchlichen Christentum frei zu bestimmen.

Kirche und Christentum

Auf diesen Begriff «kirchliches Christentum» werden nicht wenige Christen mit der Bemerkung reagieren, dass es sich eigentlich um einen Pleonasmus handle. Ein «nichtkirchliches Christentum» sei eine *contradictio in adiecto*. In gewisser Weise haben sie Recht. Ich weiß um die Worte Alfred Loisy, die «Kirche sei für das Evangelium genauso notwendig wie das Evangelium für die Kirche», und ich kann viele soziologische, theologische und historische Gründe und Belege für die These anführen, dass die Kirche untrennbar zum Wesen des Christentums gehört. Freilich müsste man einige Mühe darauf verwenden zu klären, in welchem Sinn der Begriff «Kirche» jeweils gebraucht wird. Dabei wäre v.a. auf den Unterschied zwischen dem *theologischen Begriff* Kirche, auf den sich die großen Metaphern der Schrift («Braut Christi», «geheimnisvoller Körper Christi», «himmlisches Jerusalem» u.ä.) beziehen, und jeglicher *konkreten geschichtlichen Form* von Kirche hinzuweisen, so wenig beide Dimensionen restlos voneinander zu trennen sind.³

Bis weit in die Geschichte des Christentums, bis in seine Anfänge hinein, lassen sich Belege finden, die sowohl auf eine *zentripetale* als auch auf eine *zentrifugale Bewegung* der Kirche hinweisen. Auf der einen Seite gibt es immer wieder denjenigen Typ von Glaube und Religiosität, der die Schaffung einer institutionellen «Heimstatt» anstrebt. Auf der anderen Seite gibt es aber immer auch den Typ des Glaubens, der individualistischer ist und den Gedanken der Pilgerschaft und des Suchens besonders hervorhebt. Ein schönes Beispiel für die Unterscheidung dieser Typen von Kirche ist m.E. nach das vierte Jahrhundert, in dem das Christentum im Römischen Reich heimisch wird. Zur selben Zeit setzt ein Exodus einer ganzen Reihe von Männern und Frauen in die Wüste ein, wo sie eine parallele Form des Christentums erproben, die teils sogar auf Protest gegenüber dem institutionell abgesicherten Christentum ausgerichtet ist, sich später aber als ausgesprochen spirituell und produktiv erweisen wird.⁴

Das christliche Mittelalter könnte man als ständiges Mühen der institutionell entwickelten Kirchen verstehen, die verschiedenen Strömungen eines zentrifugal ausgerichteten Christentums zu integrieren und zu sozialisieren. Im Fall von Einsiedelei und weiteren dynamischen spirituellen Bewegungen

ist es gelungen, sie in Form von Orden zu disziplinieren. Diejenigen Bewegungen, die aus verschiedenen Gründen nicht in dieser Weise diszipliniert werden konnten, brachen in der Regel tragisch durch gewaltsame Unterdrückung ab.

Die Kirche der Neuzeit hatte, geschwächt durch den Zerfall des abendländischen Christentums und starkem Druck und den Veränderungen der neuen soziokulturellen Situation der Moderne, ausgesetzt, nicht mehr die Kraft, die immer stärkeren Zentrifugalkräfte zu disziplinieren bzw. zu integrieren. Nun sind zwei entgegen gesetzte Bewegungen zu beobachten. Einerseits kommt es in mehreren Wellen zu einer *Verkirchlichung und Konfessionalisierung* des Christentums. Im Zuge der Gegenreformation («Tridentinische Reform») und während der bemerkenswerten Wiederbelebung der Kirchen im 19. Jahrhundert übernehmen die kirchlichen Institutionen wesentlich radikaler als im Mittelalter die Regie über das Leben ihrer Gläubigen. Es kommt außerdem zu einer intensiveren Verflechtung von «hoher» und «volkstümlicher» Religiosität.⁵ – Gegenläufig zu dieser Verkirchlichung bildet sich jedoch, wenn auch schwieriger zu fassen, ein *nichtkirchliches, überkonfessionelles Christentum* heraus, das sich den sichtbaren Grenzen der Kirche(n) entzieht. Eine der wichtigsten Quellen dieser Bewegung sind Bemühungen europäischer Gelehrter (ihr Prototyp ist der erste moderne europäische Intellektuelle Erasmus von Rotterdam), einen «dritten Weg» des Christentums zu suchen, nachdem sich das katholische und das protestantische Lager durch blutige Fehden in Religionskriegen diskreditiert hatten. Für die europäischen Gelehrten zwischen Humanismus und Aufklärung haben die klassischen kirchlichen Strukturen die Attraktivität und Inspiration verloren, welche die Universitäten und Klöster für die Gelehrten des Mittelalters noch besessen hatten. Nun bildet sich unter den Gelehrten, die ein reges und einflussreiches supranationales Netzwerk schaffen, ein Gefilde der Salons, der Klubs, der öffentlichen und geheimen Gesellschaften heraus.

Das Christentum der europäischen Intelligenz zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert ist weiterhin ein Christentum. Allerdings weichen mit der schrittweise abnehmenden Bindung an ein kirchliches Christentum viele Momente der christlichen Tradition auf. Neue Elemente bilden sich heraus – einschließlich der Versuche, den eher vage verstandenen Glauben mit Ideen des Nationalismus oder des Fortschritts oder der Humanität bzw. mit dem «Dienst an der Arbeiterschaft» zu verbinden.⁶ In solchem Synkretismus, dem Schicksal aller entwickelten Religionen in entwickelten Gesellschaften, verstärken sich jedoch mit der Zeit gerade diejenigen Elemente, die dem traditionellen und dem volkstümlichen Christentum fremd sind. In einigen Phasen der Geschichte, etwa der Romantik, treffen und beeinflussen sich dieses «freie» Christentum der Intellektuellen und das «kirchliche Christentum». Insgesamt jedoch verstärken sich in Europa seit der späten Aufklärung – dann nicht mehr nur unter

den Intellektuellen, sondern später durch die Schulpflicht auch in breiteren Volksschichten, v.a. unter den Arbeitern – Tendenzen zu einem eher «anonymen» oder «impliziten» Christentum: zu einer Kultur, die nachweislich immer noch viele christliche Züge aufweist, sich jedoch diesen christlichen Charakter immer weniger vor Augen führt, sich vom «expliziten» Christentum (nicht nur von der Kirche, sondern auch von christlichen Symbolen und Begriffen) immer weiter entfernt und manchmal sogar allergisch darauf reagiert.

Die Entwicklung eines Großteils von Europa nach der Aufklärung, die wir oft als «Säkularisierung» beschreiben, meint nicht einfach eine Entchristianisierung, sondern eher einen *Prozess des Auseinanderdriftens eines kirchlichen und eines nicht kirchlichen Christentums*, oder, wenn man mit einem weiteren Begriff von Kirche arbeitet, die Ausdifferenzierung des Christentums in verschiedene Typen, die fester oder lockerer mit der sichtbaren Form der Kirche verbunden sind.

Wenn die Entfremdung zwischen einem kirchlichen und einem nicht kirchlichen Christentum zur Abschwächung explizit christlicher Elemente im nicht kirchlichen Christentum führt, bedeutet diese Entfremdung für das kirchliche Christentum einen starken Vitalitätsverlust, eine intellektuelle Schwächung und natürlich auch eine Schwächung seines kulturellen Einflusses. Auf diesen Rückgang ihres Einflusses reagieren manche Kreise der katholischen Kirche mit krampfhaften Versuchen, eine prämoderne Welt zu re-etablieren, und scheuen dabei nicht davor zurück, eine Allianz mit restaurativen politischen Kräften einzugehen. All das führt zu einer weiteren Entfremdung zwischen diesen Welten, und auch innerhalb des nicht kirchlichen Christentums radikalisieren sich kritische Strömungen, die nicht mehr nur antiklerikale Züge tragen (in jeder erkennbar katholisch geprägten Kultur gibt es antiklerikale Traditionen), sondern die von einer Kritik der Kirche zu einer Kritik der Religion und letztlich zum Atheismus übergehen.

Vielleicht resultiert die Tatsache, dass weder das nicht kirchliche Christentum (Laienhumanismus⁷) noch das kirchliche (explizite) Christentum in der Lage waren, Europa vor zwei wahrhaft dämonischen und radikal antichristlichen Bewegungen, dem Nazismus und dem Bolschewismus, zu schützen, daraus, dass sie einander durch ihre gegenseitige Entfremdung geschwächt haben. Es ist zumindest bemerkenswert und bezeichnend, dass sich in den Widerstandsbewegungen gegen diese verbrecherischen Systeme wieder viele Vertreter dieser beiden Strömungen der europäischen Kultur einander angenähert und Seite an Seite gekämpft haben.⁸

Kirche: Ikone der Dreifaltigkeit

Was ergibt sich aus all dem für die Christen? Ich habe bereits im Abschnitt über den Übergang vom Katholizismus zur Katholizität darauf verwiesen. Das Ringen um die Katholizität der Kirche ist auch ein Ringen um ihre Offenheit und ihr Verständnis für diejenigen, «die nicht mit uns gehen»: von den «lauen» Katholiken in den Vorhallen der kirchlichen Praxis über die «Dissidenten» von rechts und von links und die schwer einzuordnenden, ständig religiös Suchenden, über die Nikodemus-Figuren, die nur in der Nacht kommen, bis hin zu den «anonymen Christen» und «Sympathisanten», die sich selbst nicht als Christen bezeichnen, denen man allerdings ein «Samenkorn des Logos» nicht absprechen kann, das einer alten kirchlichen Tradition zufolge in die Herzen all jener ausgesät ist, die aufrichtig nach der Wahrheit suchen.

Es ist sicher legitim und wichtig, dass sich die Kirche darum bemüht, eine kontinuierliche Tradition aufrechtzuerhalten, einen lebendigen inneren «Kern» zu bilden und natürlich ganz klassisch Mission zu betreiben. Würde sie ihre Identität, die sie über zwei Jahrtausende herausgebildet hat, bis zu Unkenntlichkeit aufweichen, hätte sie gerade den Menschen am Rande und «hinter den Mauern» nichts zu bieten. Doch viele Formen der Seelsorge, die sich über Jahrhunderte bewährt haben, reichen heute nicht mehr aus. Damit die Kirche Kirche bleibt und nicht zu einer Sekte wird, muss sie sich wie der Saturn ihren äußeren Ring bewahren. Ein sprechendes Symbol dafür ist übrigens der Petersdom im Vatikan, der, wenn man die Intention des Architekten richtig wahrnimmt, nicht nur einen inneren Kirchenraum bildet, sondern darüber hinaus eine offene Kolonnade. Sie rahmt den Platz, über den Tag für Tag Menschenströme ziehen, die meistens gar nicht gewahr werden, dass sie sich ebenso sehr draußen wie «drinnen» befinden.

Hilfreich für eine solche kirchliche Offenheit ist vielleicht eine Ekklesiologie, also eine Kirchenkonzeption, in der man erkennbar von der Metapher der Kirche als *corpus Christi mysticum*, als mystischer Leib Christi (das ekklesiologische Leitbild zu Zeiten Pius' XII.) zu der Metapher übergeht, die Johannes Paul II. gern verwendet hat: zum Verständnis der Kirche als «Ikone der Dreifaltigkeit». Im Unterschied zur Auffassung von Joachim da Fiore (und seiner zahllosen Nachfolger) und seinem Bemühen, die Dreifaltigkeit in Gestalt dreier aufeinander folgender kirchlicher Epochen in die Geschichte hineinzu projizieren, bietet sich hier eine dreidimensionale Auffassung der Pluralität der Kirche an. Meditiere ich über diesem Bild, scheint es mir, dass die Kirche wirklich drei Ausprägungen hat, wahrscheinlich immer hatte und immer sich wird erhalten müssen. Sie muss sowohl für diejenigen Platz finden, die sich um das «Erbe der Väter» kümmern, als auch für diejenigen, die von der Neuheit des

Lebens mit Christus ergriffen sind und die Freiheit des Evangeliums, die der Sohn gebracht hat, verteidigen. Doch in alledem muss Offenheit herrschen, damit Gottes Geist, der «weht, wohin er will» (Joh 3,8), tatsächlich wehen kann. Er überschreitet alle Grenzen und erlaubt es denen, die sich «drinnen» wähnen, nicht, sich darauf zu berufen, die einzigen legitimen «Kinder Abrahams» zu sein. Denn gerade durch das Wirken seines Geistes erweckt Gott sogar aus Steinen Kinder Abrahams zum Leben (Mt 3,9).

Anmerkungen

- 1 Eine scharfe, in vielen Teilen allerdings sicher berechnete Kritik der billigen Version einer «teilweisen Identifizierung» legt Hans Urs von Balthasar vor: *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972, 63–70.
- 2 Der Satz «Alle sind eingeladen und niemand wird gezwungen» steht für mich immer in Verbindung mit Pater Enomyia Lassalle SJ, der mit diesen Worten zur Messe einlud, die er im Rahmen seiner Stücke der Zen-Meditation feierte.
- 3 Eine sehr genaue Definition dieser Beziehung ist zu finden bei Medard KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1992, und DERS., *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg 1996.
- 4 Eine der interessantesten modernen Analysen der soziokulturellen Rolle des Einsiedlertums findet sich bei Peter SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, Frankfurt/M. 1993, 86–104.
- 5 Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2011, 93f.
- 6 Als herausragende Analyse dieser Trends unter den europäischen Intellektuellen in den Jahren 1848–1914 sei verwiesen auf: John Wyon BURROW, *Die Krise der Vernunft. Europäisches Denken 1848–1914*, aus dem Englischen von Burkhard WOLF, München 2003.
- 7 Ausreichende Argumente für die «Christlichkeit» des säkularen Humanismus anzuführen, erforderte mehr Raum, als es dieser Beitrag zulässt.
- 8 Einer von vielen Belegen ist die tschechoslowakische Bewegung *Charta 77*, die immer bemüht war, unter ihren drei wichtigsten Repräsentanten (Sprechern) einen Vertreter des linken «Eurosozialismus», des protestantischen Liberalismus und der gläubigen Christen zu haben.

Abstract

Catholicity: A Plea for a Church without Borders. Starting with the observation that in the church and in christianity the categories conservative and progressive have lost their plausibility, this essay argues for a wider understanding of catholicism as «catholicity». The usual forms of pastoral care are by no means sufficient today, as the church is confronted with many, who are neither inside or outside, who remain religiously anonymous. Catholicity thus means, that it is the calling of the church, to be open and full of sympathy for those «extra muros ecclesiae».

Keywords: Christianity today – plurality – anonymous christianity – extra ecclesiam nulla salus – ecclesiology – secular age

WENN GLAUBE GESCHICHTE MACHT

Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen

«Die Kirche in der Siegfeldstraße stand jedem offen, der die Republik blamierte, und Andreas Wolf war eine solche Blamage, dass er sogar dort wohnte, im Keller des Pastorats.»¹ Treffsicher charakterisiert Jonathan Franzen in seinem jüngsten Roman *Unschuld* die späte DDR als ein Regime, in dem autoritär-bürokratische Traditionen nach 1945 nahezu bruchlos fortgeführt wurden. «Niemals hätte die Staatsgewalt ein Geständnis oder eine Denunzierung einfach nur diktiert und die Unterschrift erzwungen oder gefälscht. Es musste Fotos und Tondokumente geben, penibel mit Verweisen versehene Akten, die Berufung auf demokratisch erlassene Gesetze. In ihrem Bestreben, konsistent zu sein und die Dinge richtig zu machen, war die Republik herzerreißend *deutsch*.»²

Franzens Protagonist, der abtrünnig gewordene Sohn einer Nomenklatura-Familie, findet Zuflucht unter dem Dach einer Kirchengemeinde. «Neben der groben Ironie des Schicksals, als Atheist von einer Kirche abzuhängen, gab es da noch die feinere, dass der sich seinen Lebensunterhalt damit verdiente, gefährdeten Jugendlichen zu helfen.»³ Dass ein Autor, dessen Werke oft im Mittleren Westen Amerikas ansiedelt, plötzlich auf Jena, Leipzig und Ostberlin zu sprechen kommt und die Atmosphäre in einem kirchlichen Jugendkeller authentisch einzufangen vermag, versetzte mich bei der Lektüre in Staunen. Denn im Spiegel seiner Darstellung zeichnete sich für mich nichts Fremdes ab, sondern Vertrautes: Der vormundschaftliche Staat wollte den Menschen ganz und gar. Nicht Erkenntnisse waren gefragt, sondern Glaubensbekenntnisse. Ideologie sollte Seelen junger Menschen bis in den letzten Winkel prägen – das hat seine Spuren hinterlassen.

THOMAS BROSE, geb. 1962, Dr. phil., von 1989–2004 Bildungsreferent der Katholischen Studentengemeinde; Begründer der Guardini-Lectures an der Humboldt-Universität, koordiniert das Forschungsprojekt «Konfession – Bildung – Politik» an der Universität Erfurt.

1. Die wunderbaren Jahre

Tatsächlich erinnere ich mich an Treppenstufen, die in enge Kirchenräume hinabführten. Und es waren vor allem junge Leute, die dort Schutz suchten, sich öffneten und auf freiere Weise von ihrem Leben zu erzählen begannen. Zwar strebt der Roman *Unschuld* gar nicht an, eine Rekonstruktion des ostdeutschen Alltags zu bieten, aber für Leser in West und Ost gibt Franzen deutliche Hinweise darauf, dass die Friedliche Revolution im Freiraum der Kirchen begann.

«In der Kreisstadt haben sie einen von der Schule geschmissen – wegen Kunzes Buch», flüsterte mir, dem «Katholiken» in der Klasse, eine Mitschülerin zu. Ihr älterer Bruder, der dort die Erweiterte Oberschule (EOS) besuchte, hatte ihr davon erzählt. Es waren Nachrichten wie diese, die uns im Herbst 1976 in Aufregung versetzten. Auch im Keller der «Jungen Gemeinde», hörte ich von evangelischen Freunden, kursierte der heimlich eingeschleuste Band bereits. Mit einem Mal war zu spüren, dass in der politisch erstarrten DDR die bleierne Zeit in Bewegung geraten war. Ängste und Hoffnungen jener Tage sind für mich seitdem mit einem Buchtitel von Reiner Kunze verbunden: *Die wunderbaren Jahre*⁴. Nach Veränderung hatte es lange nicht ausgesehen: wenn in den ersten Schuljahren mehrfach gefragt wurde: «Glaubst Du wirklich an Gott?» Und ein Lehrer hinzufügte: «Nur alte oder ungebildete Leute halten solche Fantasien für wahr.» Dann kam ich mir so alt vor wie ein Fossil aus dem Oligozän, das zufällig die eigene Art überdauert hatte.

Gerade in Katholischen und Evangelischen Studentengemeinden, wo Kunze in den sechziger und siebziger Jahren mehrfach zu Gast war, galten seine Gedichte und Texte als Lebensmittel und geistiger Proviant. Man lernte sie auswendig, schrieb sie ab oder vervielfältigte sie heimlich, um die Realität des DDR-Alltags besser bestehen zu können. So wurde ein Gedicht aus dem 1969 erschienenen Lyrik-Band *Sensible Wege* unter dem Titel «Kurzer Lehrgang» wegen seiner satirischen Schärfe besonders gern zitiert. Es lautet: Unwissende damit ihr / unwissend bleibt / werden wir / Euch schulen.»⁵ Die Staatssicherheit hat dazu in Kunzes Akte vermerkt: «Der soeben erschienene Gedichtband ›Sensible Wege‹ von Reiner Kunze stellt eine politische Provokation gegenüber unserem Staat und seiner Politik dar. Die in diesen Geschichten bezogene Position des Autors muß als weit negativer als die bisher bekannte Position eingeschätzt werden. Aus den Gedichten werden im Wesentlichen drei Thesen sichtbar, die der Verfasser vertritt: 1. Die DDR ist ein großes Gefängnis, worunter nicht nur die Beschränkung der Bewegungsfreiheit, sondern auch eine Einengung des geistigen Lebens und der Entwicklung der Persönlichkeit und des Talents verstanden wird. Charakteristisch sind dafür die Verse aus dem Gedicht mit dem bezeichnenden Titel ›Kurzer Lehrgang‹.»⁶

Der kleinere deutsche Teilstaat war, das machte der Lyriker kenntlich, auf eine Weise, geheimdienstlich überwacht und kontrolliert, wie nie zuvor eine europäische Gesellschaft. Ein Netz aus Misstrauen, Angst und Verrat überzog das Land. Wegen seiner unerhörten Art, Scheinwelten zu demaskieren und die Wahrheit auszusprechen, fand Reiner Kunze gerade bei jungen Leuten Resonanz. Das wussten auch die Mächtigen in Ost-Berlin. Sie reagierten darum mit äußerster Härte und erteilten Verweise von der EOS [vom Gymnasium – T.B.].

Probleme der Suche, Auswahl und Gewinnung von jugendlichen IM [Inoffiziellen Mitarbeitern – T.B.] *zur politisch-operativen Durchdringung der ›Jungen Gemeinde‹ der evangelischen Kirche*⁷, lautet in Kurzform eine noch im April 1989 angefertigte «Diplomarbeit», die an einer ganz speziellen Einrichtung entstand: an der Juristischen Hochschule des MfS in Potsdam-Golm (JHS)⁸. Der Autor dieser «Vertraulichen Verschlusssache», Offiziersschüler Jan Fencik, erklärt darin sachlich, es sei wichtig, dass der IM-Kandidat Ansatzpunkte besitzt, «die es erlauben, ein Interesse an der kirchlichen Jugendarbeit herauszubilden. Keineswegs darf er hierzu oder zu religiös gebunden Personen eine grundsätzlich ablehnende Haltung einnehmen. Günstig ist es, wenn der IM-Kandidat Interesse an solchen Problemkreisen besitzt, wie Ökologie oder der kirchlichen Friedensarbeit bzw. über spezifische Kenntnisse auf solchen Gebieten verfügt. In diesem Zusammenhang können auch solche Hobbys wie Musik, das Spielen von Instrumenten, bestimmte Literaturrichtungen usw. von Bedeutung sein und genutzt werden.» Der angehende MfS-Offizier begründet außerdem, warum es notwendig sei, sich «hauptsächlich auf die Altersgruppe zwischen 16 und 18 Jahren [zu] konzentrieren, «weil hier noch die günstigsten Voraussetzungen bestehen, bestimmte Einstellungen und Neigungen der IM-Kandidaten entsprechend den operativen Interessen des MfS zu formen sowie Einfluß auf die persönliche Lebensplanung auszuüben.»⁹

Wie nur anzudeuten, wurde die Anzahl Inoffizieller Mitarbeiter infolge der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa («Menschenrechte») 1975 sowie aufgrund des Spitzengesprächs zwischen SED-Staat und Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen vom 6. März 1978 spürbar erhöht. Denn es erschien opportun, physische Gewalt bloß noch verdeckt auszuüben. Stattdessen sollten die Kirchen und Religionsgemeinschaften, vor allem die Studentengemeinden, infiltriert werden. Psychotechniken wurden beschreiben und verstärkt eingesetzt, um innerhalb christlich-oppositioneller Gruppen Konflikte zu schüren, diese zu spalten und zu zersetzen. Gemeinsames ökumenisches Agieren der Kirchen sollte unbedingt verhindert werden.

2. Gewagte Freiheit

«Zu den Erstaunlichkeiten der DDR gehörte durchaus der Umstand, dass es neben dem «einheitlichen sozialistischen Bildungssystem» ein höchst vielfältiges konfessionell bzw. kirchlich gebundenes Bildungssystem gab.»¹⁰ In den achtziger Jahren engagierte ich mich, kirchliche Ausbildungsstätten in Erfurt, Naumburg, Leipzig, Berlin und Rostock miteinander zu vernetzen; dies führte auch zu dem Plan, Olof Klohr¹¹ einzuladen. «Sogar Atheismus-Forscher können sich irren», mit diesem unerwarteten Eingeständnis überraschte Klohr seine Zuhörer in Erfurt. Auch für den Kaderphilosophen, von 1963 bis 1969 erster und einziger «Professor für Wissenschaftlichen Atheismus» in Jena, danach bis 1990 an der Ingenieurhochschule für Seefahrt, Warnemünde/Wustrow tätig, war es ein Zusammentreffen der besonderen Art, das im Herbst 1986 im Coelicum des Erfurter Philosophisch-Theologischen Studiums stattfand.

Klohr war der Anfrage, die wir als ökumenischer Kreis von Studierenden aller theologischen Ausbildungsstätten des Landes an ihn ausgesprochen hatten, gefolgt. Schließlich sah er sich 150 erwartungsvollen Gesichtern gegenüber. Die relativ große Zahl junger Leute, die in der DDR Theologie studierten, setzte ihn sichtlich in Erstaunen. «Nach dem Krieg», so Klohr, «war ich überzeugt: In ein paar Jahrzehnten sind alle Pfaffen verschwunden.» Aber der Sozialismus, räumte der Atheismus-Forscher ein, habe die Seelen vieler Menschen anscheinend nicht erreicht, so dass es noch immer «religiöse Befindlichkeiten» gebe.

Dass sich der einstige «Professor für wissenschaftlichen Atheismus» schließlich zu dem Bekenntnis durchrang, «mit dem Christentum ist noch Jahrhunderte zu rechnen», hat mich nicht kalt gelassen. Denn meine Schulzeit war geprägt von dem Gegensatz: Christliches Elternhaus – Sozialistische Schule: mit schmerzhaften Konsequenzen. Ich denke an Kinder, die durch eine christliche motivierte Verweigerung der Mitgliedschaft bei Pionierorganisation oder Freier Deutscher Jugend (FDJ) aus der Klassengemeinschaft ausgeschlossen wurden. Ich denke an die versperrte Möglichkeit, zur Erweiterten Oberschule zu gehen. Oder an ein Gespräch mit meiner Staatsbürgerkundelehrerin, die mich am S-Bahnhof bei einer Caritas-Straßensammlung beobachtet hatte. Auch sie machte einen großen Bogen, kam aber am Ende des folgenden Schultags auf mich zu und fragte, was ich denn da gemacht hätte. Dass jemand aus Tradition evangelisch sei, konnte sie nachvollziehen, aber katholisch und in aller Öffentlichkeit mit einer Sammelbüchse – das grenzte für sie an religiösen Fanatismus.

Was sich drei Jahre vor der Friedlichen Revolution mit Olof Klohr ereignete, scheint symptomatisch für eine freier agierende Generation ostdeutscher Christinnen und Christen zu sein. Sie war durch das Leben im SED-Staat ge-

prägt – und wusste, dass sie zusammenhalten musste. Überhaupt war «Kirche» die einzige Großorganisation, die dem absoluten Anspruch des Staates durch ihre pure Existenz Grenzen setzte. Viele von uns 150 jungen Theologie-Studierenden begannen in evangelischen und katholischen Kirchen- und Studentengemeinden bald darauf, widerständigem christlichen Denken und Handeln Raum zu geben. Exemplarisch sei ein Dokument der Staatssicherheit zitiert, das belegt, welche Bedeutung etwa der Berliner Katholischen Studentengemeinde – hier trat z.B. Ernst-Wolfgang Böckenförde¹² mehrfach als Gastreferent auf – zu Zeiten des Prager Frühlings zugemessen wurde:

Die Katholische Studentengemeinde in der Hauptstadt der DDR ist eine der 28 zur Zeit an den Hoch- und Fachschulen der DDR existierenden KSG. Als Mitglieder haben sich ca. 350 katholische Studenten, nahezu aller Studienrichtungen der Hoch- und Fachschulen der Hauptstadt der DDR, eingetragen. Eine besondere Konzentration ist dabei unter den Medizinstudenten festzustellen. Ihr Anteil beträgt etwa 20%. An den wöchentlichen Veranstaltungen nehmen etwa 50 – 70 Studenten ständig teil [...] Unter Leitung des ehemaligen Studentenpfarrers KIRŠCH, Eberhard, der von 1962 – 1968 als Studentenseelsorger der KSG in der Hauptstadt eingesetzt war, entwickelte sich immer mehr ein reaktionärer Kern katholischer Studenten innerhalb der Berliner KSG, der mit den ihm eigenen Mitteln im Zusammenwirken mit westdeutschen Kräften, politisch-ideologische Diversion betrieb. Neben ständigen Referenten aus den kapitalistischen Ländern, besonders aus der BRD zu den KSG-Veranstaltungen in der Hauptstadt der DDR, organisierte dieser reaktionäre «Mitarbeiterkreis» auch Vorträge der Neomarxisten und Revisionisten Prof. Dr. MACHOWITZ [Milan Machovec – T.B.], Prag, im Mai 1968.¹³

Die Ausgangsbedingungen beider Konfessionen waren im «Mutterland der Reformation» sehr verschieden: Bekannten sich im Gründungsjahr des Dreibuchstabenlandes 1949 noch rund 80% zur evangelischen Volkskirche, gaben etwa 12%, darunter viele Flüchtlinge und Vertriebene, an, katholisch zu sein. Bei der Volkszählung 1964 wurde ein Anteil von etwa 59% Protestanten und 8% Katholiken erhoben. Der dramatische Rückgang der Kirchenmitglieder konnte kaum gestoppt werden. Bis zum Ende der DDR hatten sich diese Prozentzahlen angesichts permanenter Repression gegenüber den Gläubigen (Schule) etwa halbiert. Allerdings, so der evangelische Systematiker Wolf Krötke, habe das «klappernde Gerüst einer «Volkskirche ohne Volk» den Anspruch lebendig gehalten, überall präsent zu sein. «Die weithin sichtbaren Kirchsturmspitzen an jedem Ort zeigten jedenfalls den Willen der Kirche an, sich nicht auf das Maß eines religiösen Vereins in irgendeine Nische zurückdrängen zu lassen.»¹⁴ Ohne dieses Gerüst, bin ich überzeugt, hätte die Friedliche Revolution kein Fundament gehabt.

Forscht man nach Orten, an denen die Opposition gegenüber dem vormundschaftlichen Staat besonders wachsen konnte, wird man schnell in evangelischen Kirchengemeinden fündig: in der Leipziger Nikolaikirche und in

der Berliner Gethsemane- oder Zionskirche. Hans Simon, langjähriger Pfarrer der Zionskirche, berichtet davon, dass die jungen Leute der dortigen «Umweltbibliothek» den Ökologiebegriff längst erweitert hatten: «Zur «Umwelt» gehörte für sie eben auch die soziale und politische Struktur der Gesellschaft. Die Staatsfunktionäre witterten hier die Opposition. [...] Dabei übertrugen die Genossen historisch unreflektiert das Bild von der russisch-orthodoxen Kirche auf die reformatorischen Kirchen in der DDR. Aber diese waren nach ihrem Selbstverständnis eben nicht einfach kultische Religionsgemeinschaften hinter massiven Mauern.»¹⁵

Auch die Katholische Kirche in der DDR sah sich durch das 1979 von Johannes Paul II. in seiner polnischen Heimat gesprochene Wort «Habt keine Furcht!» inspiriert und herausgefordert. «In Polen hatte nie eine Union von Thron und Altar existiert wie im orthodoxen und im evangelisch-lutherisch geprägten Europa. So war es die katholische Kirche, die trotz aller Repressionen durch den Staat die widerstandsfähige Basis einer möglichen Zivilgesellschaft bildete. Das waren die Gründe dafür, dass in diesem Land zuerst der Funke der Freiheit übersprang.»¹⁶ Zuerst noch zögerlich verließen auch die Bischöfe in Ostdeutschland Mitte der achtziger Jahre ihre Deckung. Sie begannen – etwa im Jahr 1987 mit dem Dresdner Katholikentreffen, an dem 100.000 Gläubige teilnahmen – damit, sich stärker einzumischen. Als die Ökumenische Versammlung «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» Anfang 1988 in Dresden ihre Arbeit aufnahm, beteiligte sich an diesem christlichen und zugleich zivilgesellschaftlichen Lernprozess auch die Katholische Kirche. «Es war goldrichtig, daß sich die Bischöfe dazu entschlossen haben, voll an der Ökumenischen Versammlung teilzunehmen; denn andernfalls hätten wir wie eine Gouvernante das Ganze nur von außen begleitet, aber wären nicht mitgestaltend dabei gewesen.», urteilt der katholische Dogmatiker Lothar Ullrich rückblickend.¹⁷

War es der Massenexodus über Ungarn oder die wirtschaftliche Misere des SED-Staates, die schlicht zur Implosion des ostdeutschen Systems führten? All das spielte eine Rolle. Aber wer sich im Herbst 1989 aktiv engagiert hat, weiß aus eigener Erfahrung: Zu keinem Zeitpunkt gab es einen Automatismus der Ereignisse. In Berlin suchten die von der Polizei brutal Verfolgten Zuflucht in der Gethsemane-Kirche – und fürchteten, dass bei ihrer Erstürmung Blut fließen würde. Am 9. Oktober wollte die Staatsmacht die Leipziger Montagsdemonstration ein für alle Mal gewaltsam niederschlagen – aber es kamen einfach zu viele, die mit Kerzen in der Hand demonstrierten. «*Wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete.*», hat ein hoher Funktionär später hellsichtig bemerkt. Viele atheistisch Erzogene haben es 1988/1989 aus Sorge um die Zukunft erstmals überhaupt gewagt, die Schwelle einer Kirche

zu überschreiten, sich zu öffnen und eine Kerze zu entzünden – gut, dass das noch möglich war.

3. «Wir Christen bringen etwas mit in die deutsche Einheit»

Ihr christliches Zeugnis hat nicht wenigen im Osten Deutschlands Karriere und Aufstieg gekostet. Es war ein oft unspektakulärer Widerstand, der die Zeitenwende 1989 – das Wunder unserer Tage – erst möglich gemacht hat. «Wir Christen bringen etwas mit in die deutsche Einheit: Wir haben versucht, an Gott und seiner Kirche in einer atheistischen Gesellschaft festzuhalten.», heißt es im letzten Hirtenbrief der Berliner Bischofskonferenz (BBK) zum «Tag der Einheit» am 3. Oktober 1990. «Wir alle wurden in Unfreiheit gehalten. Eine von Marxismus und Atheismus geprägte Ideologie war diesem Staat wichtiger als der Mensch. Jeder Widerstand wurde im Keim erstickt.»¹⁸

Zur Geschichte der Friedlichen Revolution zählt, dass Mitglieder der Katholischen Studentengemeinde im Ostteil Berlins nach vier Jahrzehnten verordneter Sprachlosigkeit Eingangskontrollen ignorierten (Ausweise wurde nicht gezeigt), um im Foyer der Humboldt-Universität einen Stand zu errichten und dabei zu fordern: «Wir sind Teil einer neuen Universität.» Fünfzehn Jahre haben «wir» von der KSG dann – nicht zuletzt mit Unterstützung von Ernst-Wolfgang-Böckenförde, Eugen Biser und Hans Maier – für die Wiedererrichtung des *Guardini-Lehrstuhls* gekämpft, lange fast auf verlorenem Posten gegenüber der alten Kadenschmiede, aber auch gegenüber desinteressierten Dezernenten im Ordinariat, für die der Ostteil Berlins weit weg war. Als ich damit begann, den *Berliner Ansatz* zu propagieren, wurde Anfang der neunziger Jahre ein Verbot ausgesprochen, den Namen «Romano Guardini» bei Aktivitäten an der Lindenuniversität zu verwenden. Begründung: Gefahr für die Theologie an der Freien Universität.

Der *kairos* wurde dennoch genutzt. Es waren dies nämlich wirklich «Wunderbare Jahre» des Dialogs und der Freiheit für junge katholische Intellektuelle im universitären Bereich. Allerdings ging diese Aufbruchsgeschichte mit dem Ende der KSG nach mehr als fünf Jahrzehnten im Jahr 2004 aufgrund der Finanzkrise des Erzbistums Berlin zu Ende. «Wir haben keine Verwendung für ihre hochgestochene Arbeit an der Humboldt-Universität» – lautete die Begründung im letzten Gespräch mit Verantwortlichen des Erzbischöflichen Ordinariats.

Im Juni 2018 fand eine Tagung zur Zukunft Katholischer Theologie an der Humboldt-Universität statt. Dabei wurde von einem der Teilnehmer nachgefragt, ob denn nach 1989 überhaupt schon etwas geschehen sei. Den auswärti-

gen Fragesteller konnte ich verstehen. Denn in den Bildungseinrichtungen des Erzbistums Berlin, der Katholischen Akademie, der Katholischen Hochschule in Köpenick sowie der jetzigen Katholischen Studentengemeinde, gibt es keine theologischen Vertreter aus Ostdeutschland, die Auskunft geben könnten, auf welche Weise sie in der DDR widerständig waren.

Mehr denn je gilt angesichts wachsender gesellschaftspolitischer Brüche das, was der einstige Erfurter Bischof Joachim Wanke in dem Bild zum Ausdruck gebracht hat: Die Kirche in den neuen Ländern sei nicht als «fieberkrankes Körperteil» an einem ansonsten gesunden Gesamtkörper wahrzunehmen. Vielmehr bleibe der Osten mit seiner spezifischen Erfahrung extremer Säkularisierung «voraussichtlich für lange Zeit eine Herausforderung»¹⁹.

Anmerkungen

- 1 Jonathan FRANZEN, *Unschuld [Purity]. Roman*, aus d. Engl. v. Bettina ABARBANELL u. Eike SCHÖNFELD, Reinbek bei Hamburg 2015.
- 2 Ebd., 115.
- 3 Ebd., 116.
- 4 Reiner KUNZE, *Die wunderbaren Jahre. Prosa*, Frankfurt am Main 1976, 87.
- 5 DERS., *Sensible Wege. Achtundvierzig Gedichte und ein Zyklus*, Reinbek bei Hamburg 1969, 35.
- 6 *Deckname Lyrik. Eine Dokumentation*, hrsg. v. Reiner KUNZE, Frankfurt am Main 1990, 20.
- 7 Den in der JHS entstandenen Dissertationen (175) und Diplomarbeiten (3700) ist gemeinsam, dass Kader des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) «praxisnah» geschult wurden, um «Zeretzungsmaßnahmen» durchzuführen. Mit dem Fach «Operative Psychologie» wurde dafür ein eigener Lehrstuhl geschaffen.
- 8 Die Existenz der JHS unterlag strengster Geheimhaltung. Sie war kein Teil des offiziellen DDR-Hochschulsystems. Es macht den Wert dieser von Historikern bisher wenig herangezogenen Arbeiten aus, dass Ziele und Vorgehensweisen des MfS darin klar benannt werden.
- 9 JHS Nr. 21496: Jan FENCÍK, *Probleme der Suche, Auswahl und Gewinnung von jugendlichen IM zur politisch-operativen Durchdringung der Jungen Gemeinde der evangelischen Kirche [...]*, 19f.
- 10 Uwe GRELAK – Peer PASTERNAK, *Theologie im Sozialismus. Konfessionell gebundene Institutionen akademischer Bildung und Forschung in der DDR. Eine Gesamtübersicht*, Berlin 2016, 15f.
- 11 «Als Haackel-Experte promoviert, dann über den politischen Katholizismus habilitiert, veröffentlicht er eine der in der DDR äußerst seltenen empirisch-soziologischen Arbeiten zum Klassenbewußtsein in einem Jenaer Großbetrieb.» Manfred LAUERMANN, *Der Atheismus – das ungeliebte Stiefkind der DDR-Philosophie*, in: Richard FABER – Susanne LEINEMANN (Hg.), *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität*, Würzburg 2006, 121–147, hier: 131.
- 12 Thomas BROSE, *Offensichtliche Anspielung. Böckenförde 1965 in Ost-Berlin: Religion und Staat*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.06.2015, Nr. 137, N 3.
- 13 HA XX/4, 2509 Bl. 107.
- 14 Wolf KRÖTKE, *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom «real existierenden Sozialismus» zur demokratischen, pluralen Gesellschaft*, Tübingen 1994, 102.
- 15 Hans SIMON, *Die «Umweltbibliothek» und die Berliner Zionsgemeinde*, in: Thomas BROSE (Hg.), *Glaube, Macht und Mauerfälle*, Würzburg 2009, 22–32, hier: 26.
- 16 Hans MAIER, *Revolt der Gottesfürchtigen. Warum die erste erfolgreiche Volksbewegung gegen den Kommunismus in Polen entstand*, in: BROSE, *Glaube, Macht und Mauerfälle* (s. Anm. 15), 19–21, hier: 20.
- 17 Lothar ULRICH, *Handlungseinheit noch getrennter Kirchen*, in: Katharina SEIFERT, *Durch Wende zur Umkehr. Zehn Jahre «Ökumenische Versammlung in der DDR» – eine Bilanz*, 89–101, hier: 89.

- 18 Zitiert nach Martin HÖLLEN, *Loyale Distanz? Katholizismus u. Kirchenpolitik in der SBZ u. DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten*, Bd. III/2: 1977–1990, Berlin 2000, 314 f.
- 19 *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, hg. v. Joachim. WANKE (Leipzig 2000) 7–12, Einleitung 9.

Abstract

When Faith Makes History: The Peaceful Revolution Started with the Churches. The author shows that a scant thirty years after the turning point of 1989 the peaceful revolution in East Germany would not have been possible without the churches. Though the government pursued an openly repressive politics against religion, the two large confessions offered the freedom to keep alive alternative notions of law, justice, solidarity and human dignity. In this context the Christians in the GDR benefitted from a multifaceted educational system. Critical impulses – for example from literature – here were taken up, pondered and reinforced. Thus became possible a new way of thought that put an end to the rule of the SED.

Keywords: Christianity – East Germany – Ministry for State Security (MfS) – destroyed souls – Catholic theology – Romano Guardini – humboldt university

FREUDE UND HOFFNUNG, TRAUER UND ANGST DER MENSCHEN VON HEUTE

Erfahrungen diakonischer Pastoral in der Diaspora

Während bis in die 1960er Jahre über 90% der Deutschen einer Kirche angehörten, liegt der Anteil der Konfessionslosen in ganz Deutschland heute bei über einem Drittel der Bevölkerung. Die Christen stellen zusammen nur noch gut die Hälfte (katholisch: 28,5%; evangelisch: 26,5%). Diese quantitative Verteilung ist zugleich eine regionale: Während im Westen und Süden Deutschlands *konfessionelle* Diasporasituationen mit unterschiedlichen konfessionellen Mehrheiten herrschen, besteht in Teilen Nord- und Mitteldeutschlands sowie im Osten eine *religiöse* Diasporasituation. Hier bilden katholische und evangelische Kirchenmitglieder zusammen ein Fünftel bis maximal ein Viertel der Bevölkerung. Ostdeutschland ist damit eine der am stärksten säkularisierten Regionen Europas. Konfessionslosigkeit ist in der ehemaligen DDR auch ein Vierteljahrhundert nach dem Mauerfall die Regel, nicht die Ausnahme. Die junge Generation, die nach der Überwindung des SED-Regimes durch die friedliche Revolution geboren worden ist, bekundet in ähnlich hohem Ausmaß wie die Generation ihrer Eltern, nämlich mit einer Mehrheit von über 70%, noch nie an die Existenz Gottes geglaubt zu haben. Nirgendwo außer in Japan ist die Zahl derer, die einen persönlichen Gott bekennen, geringer als in den ostdeutschen Bundesländern (8% der Bevölkerung). Auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik glaubt immerhin 32% der Bevölkerung, d.h. fast die Hälfte der Christen, allerdings auch nicht mehr, an einen persönlichen Gott. Während dort der Schritt in die Konfessionslosigkeit weiterhin ein Schritt der Abgrenzung gegen eine Mehrheitskultur der Kirchenmitgliedschaft bedeutet, ist Konfessionslosigkeit in den ostdeutschen Bundesländern ein Zustand, der seit mehreren Generationen andauert, als normal empfunden wird und gesellschaftlich legitimiert ist. Kein Verhältnis zu einem religiösen Glauben zu haben ist hier nicht weiter rechtfertigungsbedürftig, nicht einmal erwähnenswert. Die Gottesfrage ist für die meisten Menschen in Ostdeutschland keine Frage. Religionslosigkeit ist hier deshalb keine dramatische Abkehr von einem verlorenen

oder verworfenen Gott. Not lehrt hier weder beten noch mit Gott zu hadern. Religiosität, ist in dieser Gegend schlicht keine Kategorie der Selbstdefinition, weder durch Zustimmung noch durch Abgrenzung. Eberhard Tiefensee beschreibt die Auswirkungen der geringen Konfessionszugehörigkeit in den neuen Bundesländern folgendermaßen: «Ohne Konfession heißt mehr als nur fehlender Kirchenkontakt. Ein schwer genau zu beziffernder Anteil – wahrscheinlich der größte – hat auch keinen direkten Kontakt mehr zum Christentum und ist darüber hinaus sogar religiös unmusikalisch.»¹

Auftrag und Wesen der Kirche ist aber hier wie dort derselbe: In Wort, Tat und Gebet Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zu verkünden. Christliches Leben und Selbstverständnis nimmt allerdings aufgrund der besonderen, mehrheitlich nichtreligiösen Situation in Ostdeutschland andere Gestalten an als in den (post-) volkskirchlichen Gebieten West- und Süddeutschlands. Religiöse Symbolik, kirchlicher Jargon und überkommene pastorale Formate sind weitgehend unverständlich. Sofern sie nicht unter sich bleiben, treten die Kirchen in gewisser Weise aus der gewohnten Rolle des Gastgebers heraus und in die Rolle eines Gastes im Leben ihrer nichtgläubigen Mitmenschen hinein. Sie sind auch im Osten als «schöpferische Minderheit» (Bischof Gerhard Feige) von der Wiege bis zur Bahre diakonisch präsent, erfahren sich dabei aber stärker als in kirchlich sozialisierten Regionen als Lernende und Befragte. Seit der Wendezeit wurde eine Reihe innovativer Projekte entwickelt und erprobt, in denen Christen Nichtchristen rituelle und interpretative Begleitung im Leben, Reifen und Sterben anbieten. Es gibt Segensfeiern für Neugeborene in Krankenhäusern und nichtsakramentale kirchliche Alternativen zur Jugendweihe, Segnungen für Paare am Valentinstag und das Erfurter Weihnachtslob für Menschen ohne religiöse Vorerfahrungen. Neue Architektur schafft neue Möglichkeiten kirchlicher Präsenz und Zugänglichkeit in einer säkularen Stadt. Wichtige Erfahrungen machen Menschen schließlich in diversen kirchlichen Angeboten zum Umgang mit Sterben und Tod, etwa durch die nicht an einen Taufschein gebundene Urnenbestattung in einem Kirchenraum und durch Feiern des namentlichen Totengedenkens für Menschen, deren Angehörige anonym bestattet worden sind. Solche «Ritendiakonie» will ausdrücklich nicht vereinnahmen, sondern die christliche Option in gelebtes Leben von Nichtchristen einspielen. Sie hat zweifellos eine missionarische Dimension, verfolgt aber keinen missionarischen Zweck. Sie entspringt dem Bewusstsein christlicher Verantwortung für diese Welt. Sie ist im besten Sinne des Wortes Ausdruck nachbarschaftlicher Solidarität und christlicher Verbundenheit mit den nichtchristlichen und nichtreligiösen Zeitgenossen.

Drei Beispiele aus den ostdeutschen Diözesen Magdeburg, Erfurt und Dresden-Meißen mögen solche christlich-diakonische Zeitgenossenschaft

der katholischen Kirche in einer weitgehend säkularen Welt veranschaulichen: Kirchliche Lebenswendefeiern in Halle an der Saale (*Diakon Reinhard Feuersträter*), das monatliche Totengedenken im Kolumbarium der Allerheiligenkirche in Erfurt (*Weihbischof Reinhard Hauke*) und architektonische und pastorale Konzepte der neuen Leipziger Propstei St. Trinitatis (*Propst Gregor Giele*).

Julia Knop

LEBENSWENDE IN DER KIRCHE

Als ich vor 13 Jahren aus dem katholisch geprägten Münsterland in den Osten Deutschlands nach Halle an der Saale zog, um im Krankenhaus St. Elisabeth und St. Barbara, einem Krankenhaus in katholischer Trägerschaft, meinen Dienst als Krankenhausseelsorger aufzunehmen, erfuhr ich eine Art Kulturschock. Bisher hatte ich überwiegend in einem Umfeld gearbeitet, in dem die meisten Menschen entweder der katholischen oder der evangelischen Kirche angehörten und auch die anderen einer christlichen Sozialisation kaum ausweichen konnten. Nun kehrte sich dieses Verhältnis um. Für mich bedeutete das, mich auf eine völlig andere Umgebung einzulassen, zu lernen und bisher Gewohntes und Praktiziertes einer Prüfung zu unterziehen. Maßstab meines Lernens war und ist dabei der Mensch, der mir begegnet, seine Erfahrungswelt, seine Einstellungen und Wertvorstellungen, auch seine spirituellen Vorstellungen und seine geschichtliche Prägung, der Hintergrund der DDR-Vergangenheit. Als Seelsorger wurde mir wichtig, mich von der Lebenswelt dieser Menschen berühren zu lassen, um authentisch, lebendig und erfahrbar vom Glauben an Jesus Christus zu erzählen. Die tradierte kirchliche Sprache, wie ich sie selbst von Kindheit an erfahren und gelernt hatte, traf in Halle auf Unverständnis und war fremd. Das galt auch für Bilder, Rituale, Gebete und vieles mehr. Ich musste eine neue Sprache lernen, die an die Lebenserfahrungen der Menschen dieser Umgebung anknüpft und sie mit der frohen Botschaft verknüpft. Der Erfurter Theologe und Philosoph Eberhard Tiefensee spricht in diesem Zusammenhang von einer Ökumene der «dritten Art» und der «christlichen Botschaft in areligiöser Umgebung»². In dieser Formulierung liegt für mich eine interessante Spannung, die eben nicht resignativ das Gegebene hinnimmt und sich zurückzieht, sondern in genau diesem Spannungsfeld einen spezifischen Auftrag erkennt. Für mich ist es immer noch spannend, in

die Lebenswelt dieser Menschen, besonders der Jugendlichen, einzutauchen, soweit dies eben für einen Menschen anderer Prägung möglich ist.

Erfahrungen, Herausforderungen und Chancen

Die meisten Menschen in den östlichen Bundesländern haben keinerlei Erfahrungen mit Kirche, Religion und Gott, keine positiven, aber auch keine negativen. Während mir im «Westen», wo der weitaus größte Anteil der Bevölkerung in seiner Sozialisation mit Kirche in Berührung gekommen ist, Menschen begegnen, die sich von der Kirche abgewandt haben, nicht selten auch durch Verletzungen, die ihnen durch ihre Kirche zugefügt wurden, kommt mir in der Begegnung mit den Menschen im säkularen Osten Deutschlands viel Interesse entgegen. Während es in den alten Bundesländern zum Teil sogar aggressive Haltungen gegen alles gibt, was auch nur entfernt mit Kirche zu tun hat, begegnet mir diese Haltung in den Gesprächen mit den Jugendlichen und deren Eltern, aber auch in den anderen kirchlichen Angeboten, nur selten. Stattdessen erfahre ich hier eine vorsichtige Neugier, eine erstaunliche Offenheit und den Wunsch nach Erfahrung und Auskunft. Es gibt durchaus so etwas wie eine Sehnsucht, glauben zu können.

Das ist eine große Chance und eine echte Frage an uns Christen, an die Kirchen. Unsere Kernkompetenz wird erfragt und herausgefordert. Manchmal ist ein stilles Staunen zu spüren, wenn unter Christen in einer säkularisierten Gesellschaft auch das einen Platz haben darf, was nicht direkt zu begreifen, nicht allein mit der Logik zu ergründen ist. Wenn gegen einen Trend zur Individualisierung die Gemeinschaftserfahrung wirkt und trotz Konsumorientierung und Pluralismus auf dem Markt der Sinnangebote sich Menschen als Christen bekennen und dennoch in der Vielfalt der Lebensentwürfe den des anderen respektieren und wertschätzen. In solchen Begegnungen geht es weit häufiger um existenzielle Fragen als um Fragen, die innerkirchlich diskutiert werden und in denen Kirche sich vielfach um sich selbst dreht. Meine Erfahrung mit der Feier der Lebenswende für Jugendliche, aber auch bei der Segnungsfeier für Neugeborene, in der Trauerbegleitung und bei Beerdigungen, ist, dass die Situation der «Gottesfinsternis»³ Chancen eigener Art birgt. Wo gar keine religiösen Vorstellungen vorliegen, müssen auch keine falschen zerstört werden.

Mit und durch Menschen, die keiner Religion angehören, erfahren wir Christen neu den Sinn der frohen Botschaft und den Reichtum unserer religiösen Rituale und Formen. Wir werden als Menschen angefragt, die Erfahrung mit der Frage nach Gott und mit Religion haben. Areligiöse Menschen haben in der Regel keine Bilder und Gleichnisse für die Situationen, in denen ihnen Gott begegnet, auch wenn sie selbst diese Begegnungen anders benennen.

Aber auch sie wollen Erfahrungen im Umgang mit Fehlern und Scheitern, der Endlichkeit des Lebens und Erfahrungen der Geborgenheit, der Vergabung und der Hoffnung thematisieren. Auch sie suchen Antworten in der Flut von Sinnangeboten. Vielleicht ist es vorschnell, nicht religiöse Menschen als religiös unmusikalisch zu bezeichnen. Vielleicht sind sie nur musikalisch nicht «ausgebildet». Vielleicht haben sie es bisher einfach nicht gelernt, diese Saite des Lebens zum Klingen zu bringen. Vielleicht trauen sie sich nicht, weil es dem bisher Erfahrenen so sehr widerspricht. Das Angebot der Feier der Lebenswende für Jugendliche macht sich mit ihnen auf einen Weg, ihre eigene Musikalität zu entdecken und zu entfalten. So kann gelingen, was Ignatius von Antiochien den Menschen in Ephesus ans Herz legt: «Nehmt Gottes Melodie in euch auf», um das eigene Lebensmotiv zu erspüren und die eigene religiöse und spirituelle Musikalität zu entdecken.

Feier der Lebenswende: Ein Angebot der katholischen Kirche für konfessions- und religionsfreie Jugendliche

Im Jahr 2001 begann die katholische Kirche in Halle mit dem Angebot der Feier der Lebenswende für religionsfreie Jugendliche. Unterstützt wird das Projekt vom Bonifatiuswerk der Deutschen Katholiken, dem Bistum Magdeburg und dem katholischen Krankenhaus St. Elisabeth und St. Barbara, Halle. In den vergangenen 17 Jahren ist die Zahl der teilnehmenden Jugendlichen deutlich gestiegen. Waren es 2008, als ich die Verantwortung übernehmen durfte, 28 Jugendliche, wuchs ihre Zahl bis 2016 auf 675. Seit 2017 findet die Lebenswende ökumenisch statt. In diesem Jahr waren es über 700 Jugendliche aus rund 20 Schulen der Stadt Halle und des Umlandes. Sie bereiten sich in kleinen Gruppen von Januar bis Mai/Juni auf dieses Ereignis vor, um dann im Kreis von jeweils etwa 25 Gleichgesinnten die Feier zu begehen. Allein 2017 fanden über 100 Vorbereitungstreffen und Elternabende statt. Am Ende dieser Vorbereitungszeit steht die Feier in der katholischen Moritzkirche.

Worin gründet diese Anziehungskraft einer kirchlich getragenen Lebenswendefeier in einer weitgehend säkularen Stadt? Ein Aspekt ist sicherlich der steigende Bekanntheitsgrad dieses alternativen Angebots zu politischen oder säkularen Lebenswendefeiern. Geschwisterkinder waren schon dabei und Familien schließen sich an. Ein zweiter Punkt: In Halle/S. ist die Feier der Lebenswende in der Kirche kein Angebot einer konfessionellen Schule wie an anderen Orten, sondern ein offenes, schulübergreifendes Angebot. Die Eltern der heute 13 und 14-Jährigen sind drittens zu einem großen Teil «Wendekinder», die die Jugendweihe mit dem DDR-Regime in Verbindung bringen und für ihre Kinder ablehnen. Verstärkt wird dies noch dadurch, dass sich Ablauf und Form der Jugendweihe bis heute kaum verändert haben. Nach-

dem das Gelöbnis auf den sozialistischen Staat weggefallen ist, stellt sich heute umso mehr die Frage, auf wen oder für was die Jugendlichen «geweiht» werden. Bemerkenswert und erfreulich ist viertens, dass Eltern für ihre Kinder nicht nur eine Feier der Lebenswende, sondern auch eine Vorbereitung darauf wünschen. Es soll um Fragen des Erwachsenwerdens gehen und um Werte des Lebens, auch wenn dies meist anders formuliert wird. Auch bei den Elternabenden spielt die Wertefrage eine wichtige Rolle.

Die ökumenische Feier zur Lebenswende und ihre Vorbereitungszeit beinhaltet genau das. In vier Vorbereitungstreffen geht es um Fragen des Zusammenlebens und des Zusammenhaltes einer Gesellschaft, um die eigenen Wurzeln und die eigene Geschichte. Die Jugendlichen thematisieren, was ihnen wichtig und wertvoll ist und auf welchen Fundamenten sie ihr Leben aufbauen wollen. Sie sprechen über ihre Hoffnungen und Ängste. Was sie miteinander erarbeitet haben, findet in der Feier Ausdruck. Hier kommen die Jugendlichen selbst zu Wort. Im Wesentlichen gestalten sie ihre Feier selbst. Sie tragen die für sie bedeutsamen Wünsche, Hoffnungen und Lebensfragen in der Feier vor. So wird die Feier der Lebenswende für die Jugendlichen zu einem Meilenstein auf dem Weg des Erwachsenwerdens. Kirche ist dabei Gast im Leben der Jugendlichen und ihrer Eltern. Dennoch werden in einer für die Jugendlichen und ihre Eltern verständlichen Weise auch christliche Werte und der christliche Glaube vorgestellt und mit deren Leben verbunden. Dies ist gewissermaßen das Gastgeschenk, von dem wir Christen hoffen, dass es verstanden und angenommen wird.

Enorm wichtig ist natürlich die persönliche Glaubwürdigkeit und Kommunikationsfähigkeit derer, die sich als Verantwortliche in die Vorbereitung der Jugendlichen einbringen. In der Feier der Lebenswende selbst bin ich zunächst gar nicht ausdrücklich als Seelsorger, als einer von der Kirche, angefragt. Aber dadurch, dass ich bekanntermaßen auch Seelsorger, also einer von der Kirche bin, entsteht auch eine Erwartung. Dieser Erwartung muss ich authentisch nachkommen und sie muss sich in meiner Haltung ausdrücken, indem ich meine Deutungsmöglichkeiten, meine Glaubenserfahrungen, meine Theologie einbringe und zur Verfügung stelle. Das Angebot der Feier der Lebenswende hat so für mich auch eine missionarische Dimension, wenn sie auch keine missionarische Intention hat.

Ein wesentliches Charakteristikum des Angebotes der Feier der Lebenswende für konfessions- und religionsfreie Jugendliche, die den Übergang vom Kind zum Erwachsenen feiern wollen, finde ich in Apg 17, 18–28, dem Bericht über den Besuch des Paulus in Athen. Da fragen ihn die Athener: «Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du vorträgst? Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gern, worum es sich handelt.»

Paulus antwortet ihnen: «Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.» Der «unbekannte Gott», von dem Paulus spricht, wirkt nach meiner Überzeugung auch in der Begegnung mit den Jugendlichen und ihren Eltern. Das bringt mich immer wieder zum Staunen darüber, wie er sich in deren Sehnsüchten und Hoffnungen ausdrückt und mich dazu ermuntert, dies sensibel wahr- und aufzunehmen.

Ich halte es bereits für einen Segen, dass junge Menschen und auch ihre Eltern in unserer Gesellschaft einen Raum finden, solche Fragen zu stellen und gemeinsam nach Antworten zu suchen. Auch die Feier selbst ist ein Segen. Menschen feiern an der Nahtstelle vom Kind zum jungen Erwachsenen das Leben. Sie suchen nach Symbolen und Ritualen, die zu ihnen passen. Hier haben wir als Kirche reiche Erfahrungen – und Reichtum verpflichtet. Unsere Aufgabe ist es, aus dem Schatz dieser Jahrhunderte alten Erfahrungen das zu finden und ins Heute zu übersetzen, was den jungen Menschen, die sich uns Christen in dieser Vorbereitungszeit anvertrauen, hilft, die Fülle des Lebens zu entdecken und das, was sich nicht verbalisieren lässt, in Zeichen und Symbolen erfahrbar zu machen.

Ich habe in Halle an der Saale eine neue Sprache und ein neues Denken lernen müssen, das an den Erfahrungen der Menschen anknüpft, deren Biographie mit der Geschichte der DDR verknüpft ist. Das ist mir aufgrund meiner eigenen Biografie nicht leicht gefallen. Es gelingt nur dadurch, dass ich immer wieder genau hinhöre, versuche, in diese mir fremde Lebenswelt einzutauchen und mich selbst zu hinterfragen. Auch mein Glaube und seine Sprache, seine Formen und Rituale, stehen dabei in Frage und sind neu zu lernen, neu durchzubuchstabieren. Ich habe viel von diesen «areligiösen» und religiös «unmusikalischen» Menschen für meinen eigenen Glauben gelernt. Ihre Fragen und ihr Nichtverstehen haben mich selbst neu fragen lassen und mir eine größere Weite ermöglicht. Dafür bin ich den Jugendlichen, aber auch deren Eltern sehr dankbar.

DEN VERSTUMMTEN EINE SPRACHE GEBEN

Christliche Sinngebung in Freude und Leid

Bestattungskulturen. Erfahrungen eines Seelsorgers

Der Friedhof hinter der Basilika San Lorenzo in Rom war für mich eine tiefe Erfahrung, wie Menschen aus christlichem Denken Denkmäler schaffen, die vermutlich Schulden verursachten, aber zum Ausdruck bringen, wie wichtig den Nachfahren die Ehrung der Toten ist und was es den Angehörigen bedeutet, die Toten in der Geborgenheit Gottes zu wissen. Der christliche Glaube hat diese Bestattungskultur über Jahrhunderte geformt.

Die Teilnahme an einer nichtchristlichen Trauerfeier ist nach meiner Erfahrung für einen katholischen Geistlichen nicht oft möglich, weil er meist nur mit wenigen Menschen freundschaftlich verbunden ist, die keiner Kirche angehören. Als sich die Gelegenheit dennoch ergab, verband sich mein Interesse an der Ehrung des Verstorbenen mit dem Interesse zu erfahren, was gesagt und getan wird, wenn es keine christliche Auferstehungshoffnung gibt. Es war kein christlicher Geistlicher zur Trauerfeier eingeladen, vielmehr stand eine junge Trauerrednerin gleich zu Beginn der Trauerfeier am Ambo. Die Urne war großartig geschmückt. Schlager, die z.B. von der Hoffnung auf ein Verbleiben bei den Sternen sprachen, wurden gespielt. Die Rednerin ging sehr intensiv auf das Leben der Verstorbenen, ihren Charakter und letztlich auf die Hoffnung ein, dass die liebe Verstorbene auf einem Stern zu finden ist, der am Nachthimmel leuchtet.

Flächen von etwa 10x10 Metern bergen unter einer Jahreszahl und gepflegten Rosenstöcken eine Vielzahl an Urnen, die ohne Angehörige bestattet wurden. Nur der Friedhof weiß, wo sich welche Urne befindet. Zu persönlichen Gedenktagen oder zum Totensonntag kommen die Angehörigen und bringen Blumen, die dann irgendwo auf die Fläche oder an den Rand

gelegt werden. Die Anonymität der Bestattung, die von den Angehörigen entschieden oder von den Verstorbenen gewünscht wurde, weil «man keine Umstände» machen will, wird dadurch irgendwie aufgebrochen. Was macht man als christlicher Seelsorger in einer Stadt, in der die Menschen hilflos sind angesichts der Tatsache des Todes? Sie finden keine Worte, die passen. Sie kennen das Wort «kondolieren» nicht und sagen lieber nichts zum Thema «Sterben», weil sie nicht als Unwissende dastehen wollen. Ich denke, dass wir als Christen hier eine Aufgabe haben, mit dem Kult eine Sterbe- und Begräbniskultur zu den Menschen zu bringen, um ihnen aus der Sprachlosigkeit zu helfen.

Monatliches Totengedenken in Erfurt

Am 1.3.2002 wurde erstmalig ein Gedächtnisgottesdienst für Verstorbene gefeiert. Anlass war die Tatsache, dass nicht mehr für alle Verstorbene ein Gedenkgottesdienst oder eine Gedenkfeier geplant wird, ja sogar persönliche Begräbnisstätten nicht mehr gewünscht werden und anonyme Beisetzungen zunehmen. Die Bestatter berichten, dass vielfach wenige Wochen nach einer anonymen Bestattung die Angehörigen bei ihnen oder auf dem Friedhof nachfragen, wo denn die anonyme Bestattung stattgefunden hat. Aufgrund der vertraglichen Regelung ist eine Ortsangabe jedoch nicht statthaft. Im «Monatlichen Totengedenken» – so wurde der oben genannte Gedächtnisgottesdienst genannt – sollen nun alle Angehörigen die Möglichkeit erhalten, den Namen ihrer Verstorbenen in einem Totenbuch einzutragen, das danach in der Allerheiligenkirche einen ständigen Aufbewahrungsort hat, an dem auch Kerzen entzündet werden können. Ein kostbarer Bucheinband aus dem Ende des 16. Jahrhunderts wurde dafür restauriert. Darin ist ein Buch eingelegt, in das die Namen eingetragen werden. 62 Eintragungen erfolgten schon gleich am 1.3.2002 und jeweils ca. 10 Eintragungen folgen bis heute bei jedem weiteren Gottesdienst. Als Termin für die Feiern wurde von Beginn an jeder 1. Freitag im Monat, 15.00 Uhr, entschieden – die Todesstunde Jesu, zu der schon immer die Totenglocke des Domes läutet, ohne dass viele Bewohner Erfurts den Grund dafür kennen.

Kolumbarien in der Allerheiligenkirche und in der Magdalenenkapelle

Im Zusammenhang mit der Entscheidung, die Trockenlegung und Sicherung der Außenwände und des Dachstuhls der Allerheiligenkirche in der Markstraße von Erfurt vorzubereiten, wurde auch der Auftrag an das Domkapitel gegeben, über eine zukünftige Nutzung der Allerheiligenkirche nachzudenken, die

dann ggf. bei der weiteren Sanierung zu berücksichtigen wäre. Die geschätzten Sanierungskosten betrugen € 1,2 Mio. Bei einer solchen Summe war es naheliegend, nach weiteren Nutzungen der Kirche zu suchen. Angeregt durch Präsentationen im Internet, die von der Nutzung der Kirchen als Kolumbarien berichten, wurde das Konzept für eine partielle Nutzung der Allerheiligenkirche als Kolumbarium erarbeitet und durch die zuständigen Ämter der Kirche, der Stadt und des Landes genehmigt. Die Allerheiligenkirche schien dem Domkapitel aufgrund ihrer Lage und ihres Grundrisses geeignet für eine Begräbnisstätte zu sein. Da sie, erkennbar an den Grabsteinen hinter und in der Kirche, schon immer eine Grablege war und das neue Thüringer Bestattungsgesetz Urnenbestattungen in Kirchen zulässt, stellte eine Genehmigung kein großes Problem dar.

Nach einem Künstlerwettbewerb, an dem sich 2 Künstler und 3 Architekturbüros beteiligt hatten, wurde der prämierte Entwurf von Evelyn Körber gebaut. Es handelt sich um 15 Stelen, die aus geätztem Glas und hellem Langensalzaer Muschelkalk errichtet wurden. Die Urnenfächer wurden in 6 Etagen eingerichtet, wobei in jeder Etage 7 Urnen separat als Einzelgrabstätte oder mehrere Fächer für Familiengrabstätten gewählt werden können. 630 Grabplätze sind dadurch entstanden, die in kürzester Zeit vergeben waren. Die Liegezeit der Urnen beträgt wie auch auf dem Hauptfriedhof 20 Jahre ab der Erstbeisetzung. Eine Verlängerung ist z.B. bei Ehepaaren möglich, indem die Liegezeit des Erstverstorbenen auf die Liegezeit des zweitverstorbenen Partners verlängert wird. In der «Reservierungszeit» vorher fallen keine Kosten an. Nach Ablauf der Liegezeit erfolgt die Aufbewahrung der Asche in einem Karner hinter der Kirche, der am 1.4.2016 eingeweiht wurde. Die anfallenden Kosten für diese Beisetzungsform betragen derzeit € 1.100. In der Apsis des Nordschiffes, in dem das Kolumbarium eingerichtet wird, steht dann auf dem Altar das Totenbuch, in das beim Monatlichen Totengedenken die Namen der Verstorbenen eingetragen werden können. Das südliche Kirchenschiff steht für die Trauerfeierlichkeiten zur Verfügung. Es besteht die Möglichkeit für Christen und auch Nichtchristen, sich im Kolumbarium bestatten zu lassen. Derzeit gehören 50% der Plätze Katholiken, 30% evangelischen Christen und 20% ungetauften Bürgerinnen und Bürgern. Durch das Domkapitel als Träger des Kolumbariums wird diesen Nichtchristen, die ja keinen Pfarrer haben, die Gestaltung der Trauerfeier angeboten. Weltliche Redner erhalten keine Möglichkeit der Feiergusaltung.

In Thüringen ist die Urnenbestattung zur vorrangigen Bestattungsform geworden. Wenn auch das Erdbegräbnis der christlichen Tradition eher entspricht, so ist doch auch ein Ort der Beisetzung von Urnen eine denkwürdige Stätte, die an die Vergänglichkeit menschlichen Lebens erinnert und zugleich

im Raum der Kirche den Blick für die Ewigkeit eröffnet. Gerade in einer Stadt, in der, ca. 75% der Bevölkerung ohne Religion lebt, ist ein solches Zeichen des Glaubens an die Auferstehung von besonderem Gewicht. Eine unterschiedene Gestaltung kann den Osterglauben nahelegen und ausdrücken. Das Domkapitel hat durch dieses Projekt große Aufmerksamkeit gefunden und kann den Glauben an Tod und Auferstehung Jesu inmitten der Stadt auf diese neue Weise verkünden.

Wegen der großen Nachfrage wurde 2014 ein weiteres Kolumbarium mit 420 Plätzen in der nahegelegenen gotischen Magdalenenkapelle eröffnet. Sie wurde um 1850 profaniert und danach unterschiedlich genutzt. Nun ist sie ein Begräbnisort, an dem neben den Stelen Kunstwerke des Domes zu sehen sind, die das Thema «Tod und Auferstehung» behandeln und darstellen.

«Muss ich das auch noch tun?»

Wenn von diesen Projekten mit Seelsorgern und Gemeindemitgliedern gesprochen wird, kommt recht schnell der Satz: «Muss ich das auch noch tun?» Wer es tut, wird durch die Erfahrungen mit Menschen ermutigt, die voller Dankbarkeit wahrnehmen, dass das Leben nach dem Tod einen Wert hat und die Nachfahren durch das Gedenken der Verstorbenen eine neue Sensibilität für ihr eigenes Leben erhalten. «Zum ersten Mal konnte ich mit meinem Mann über unsere Grabstelle und Bestattung reden, als das Angebot des Kolumbariums bekannt wurde», so die Reaktion einer Frau, die sich mit ihrem Mann für eine Grabstelle angemeldet hatte. «Dann können wir im Tod wieder alle hier zusammen sein», sagte ein Familienvater, der für sich, seine Frau und die Kinder Grabstellen gekauft hatte. «Es ist ein wunderbarer Gedanke, einmal in einer so schlichten Kirche inmitten der Stadt begraben zu sein», sagte eine Frau, die sehr lebenslustig wirkte. Auch Trauungen und Taufen erfolgen im Kolumbarium mit der Begründung, dass dann auch die verstorbenen Angehörigen nah sind. Die Wertschätzung unserer christlichen Bestattungskultur, die durch Riten hilft, den Durchgang vom Tod in das Leben festlich zu gestalten, erfolgt bisweilen stärker von «außen» als von «innen». Dann entdecken wir neu, mit welchen Kostbarkeiten wir umgehen, und das gemeinsame Tun in der Gottesdienstgemeinde, die stellvertretend für die momentan oder dauerhaft stummen Angehörigen das Credo betet und singt, zeigt den Wert einer Communio auf, die mancher leichtfertig aufgibt, weil er sich die Kirchensteuer sparen möchte, und dabei zugleich die Hilfe aufgibt, die das Evangelium an den Rändern des Lebens geben kann. Wir müssen und können über missionarische Konzepte nachdenken. Wir können aber auch versuchen, dort zu sein, wo die Menschen angesichts von Leben

und Tod stumm geworden sind. Solche Stummheit kann aus Trauer ebenso wie aus Begeisterung resultieren, denn auch die Erfahrung von Liebe und neuem Leben kann verstummen lassen und bewirken, dass die Menschen am Pfarrhaus klingeln. Was geschieht dann?

PASSANTENKIRCHE. DIE NEUE PROPSTEI ST. TRINITATIS IN LEIPZIG

Als im Jahr 2008 klar wurde, dass in Leipzigs Innenstadt die neue katholische Propsteikirche gebaut werden kann, stand der Pfarrgemeinderat der Gemeinde vor der Aufgabe zu formulieren, welche Botschaft das neue Kirchengebäude nach außen in die Stadtöffentlichkeit vermitteln soll. Relativ schnell setzte sich dabei der Gedanke durch, das neu zu errichtende Bauwerk nicht allein aus der Gemeindeperspektive zu denken, sondern wesentlich, ja sogar vor allem, «vom Passanten her». Betrachtet man die religiöse Situation der Stadt Leipzig, in der nur noch rund 16% der Bevölkerung einer christlichen Kirche und rund 1% anderen Religionen angehören, bedeutet dieses Denken vom Passanten her, Menschen in den Blick zu nehmen, die mehrheitlich religiös indifferent sind, ein tief verwurzeltes Desinteresse gegenüber religiösen Fragen mitbringen und zum Teil bereits in der dritten Generation keine oder kaum Berührungspunkte zu Kirche und Glauben haben. Dies führt zu einer verbreiteten großen Fremdheit und Scheu gegenüber religiösen Themen und Fragestellungen. Es ist also nicht Atheismus, die aktive und bewusste Ablehnung religiöser Antworten, sondern faktische und eher unreflektiert gelebte Distanz, mit der es das Christentum in Leipzig und darüber hinaus zu tun hat.

Der Pfarrgemeinderat der Propstei in Leipzig warb im Architektenwettbewerb um ein Verständnis dieser vorgefundenen Wirklichkeit und erwartete von den eingereichten Entwürfen, dass sie auf die beschriebene Fremdheit und Scheu gegenüber einem Kirchenbau behutsam eingehen. Der schließlich umgesetzte Siegerentwurf der Architektenbrüder Ansgar und Benedikt Schulz erfüllte auch in diesem Punkt am besten die Erwartungen. Die Lösung für die Aufgabenstellung, das Bauwerk auch vom Passanten her zu konzipieren, ist dabei nicht eine einzelner gestalterische Idee, sondern das Zusammenspiel mehrerer kleiner Einzelelemente. Die Vorbeigehenden «lockt» das Bauwerk zum Beispiel mit einem passierbaren Innenhof zwischen Kirche und Gemeindezentrum, der von zwei so genannten «Brückenbauwerken» gerahmt wird.

Durch einen kleinen Brunnen mit Wasserfall und eine aufwendige Gestaltung lädt dieser Innenhof im Stile der in Leipzig weit verbreiteten Passagen zum Durchgehen und Verweilen ein, ohne den Besucher zu vereinnahmen. Wer sich auf diesen Weg zwischen Kirche und Gemeindezentrum einlässt, dem begegnen in beiden Bauwerkteilen große Fensterfronten, die Einblicke in das Gebäude und das darin stattfindende Gemeindeleben ermöglichen. Diese Idee ist gemeindeseitig mit der Hoffnung verbunden, dass die Transparenz und Offenheit Interesse und Neugier wecken und den Passanten ermutigen, das Bauwerk zu betreten. Des Weiteren wurde auf eine klare Abgrenzung des Grundstückes zur Umgebung verzichtet. Stattdessen setzt sich die Fußwegpflasterung im Innenhof fort, so dass der Besuchende nicht bemerkt, ob er sich schon auf dem Grundstück der Kirche befindet oder noch im öffentlichen Raum. Die Übergänge sind fließend, niederschwellig und einladend.

Nach inzwischen rund drei Jahren Nutzung des Bauwerkes durch die Gemeinde hat sich gezeigt, dass diese bauliche Entscheidung, vom Passanten her zu denken, auch eine Vorgabe für das Handeln der Gemeinde ist und sein muss, damit die Architektur nicht ein uneingelöstes Versprechen darstellt. Die bisherigen Erfahrungen zeigen dabei sehr deutlich, dass der nichtreligiöse Passant trotz großen Bemühens um niederschwellige und gut beworbene Angebote die klassischen Gemeindeveranstaltungen eher nicht wahrnimmt. Diese sind und bleiben binnenkirchlich orientiert. Stattdessen gilt es, als Gemeinde eigenständige Formate zu entwickeln, die einen Brückenschlag zum religiös nicht gebundenen Menschen der Stadt ermöglichen. Dazu zählt in der Musikstadt Leipzig natürlich wesentlich ein breit aufgestelltes kirchenmusikalisches Angebot, das über die Gottesdienstgestaltung hinausgeht. Neben der hohen Qualität der kirchenmusikalischen Angebote erweist sich dabei die Entscheidung, keinen Eintritt für Konzerte in der Kirche zu erheben, als passantenfreundlich und hemmschwellenminimierend. Gute Erfahrungen hat die Propsteigemeinde auch mit anlassbezogenen Veranstaltungen gemacht, die mit Kooperationspartnern durchgeführt wurden, die nicht zu den klassischen Partnern einer (ostdeutschen) christlichen Gemeinde gehören. So wurde im Jahr 2015 ein so genannter «Polizei-Dank» veranstaltet, zu dem 100 Beamte eingeladen waren, um ihnen für die zahlreichen und aufreibenden Einsätze im Umfeld der Leipziger Legida-Demonstrationen Dank auszusprechen. Für die meisten Polizisten war dies der erste Kontakt mit Kirche überhaupt. Bereits zum zweiten Mal wurde im vergangenen Advent unter dem Namen «12 nach 12 in der Propstei» eine Mittagsmeditation mit Musik und Impulsen angeboten, wobei die geistlichen Gedanken sich an der jeweiligen Tagesschlagzeile der örtlichen Regionalzeitung orientierten, die das Projekt mit Freixemplaren und umfangreicher Bewerbung unterstützte.

Neben diesen und weiteren Einzelveranstaltungen wirkt die Propsteigemeinde und ihr Bauwerk in die Stadtgesellschaft aber wesentlich durch einen

praktizierten Geist der Gastfreundlichkeit. Dazu zählen die jeden Tag geöffnete Kirche und* die zahlreichen und stets kostenlosen Kirchenführungen. Diese ziehen die Besucher über das Interesse am Bauwerk an, führen aber durch die Atmosphäre des Kirchenraumes und die Gespräche häufig zu Fragen über Sinn, Spiritualität und Transzendenz. Daneben steht das Gemeindezentrum allen interessierten Nutzern offen. Über diese Nutzung des Bauwerks kommt die Gemeinde mit vielen gesellschaftlichen Gruppen in Berührung und Austausch, die man mit dezidiert christlichen Gemeindeangeboten nicht erreichen kann. Durch die Begegnung und Kommunikation entstehen dabei nicht selten Ideen für Kooperationen und weitere Zusammenarbeit, die den Weg öffnen für «mehr».

Das Denken vom nicht gemeindegebundenen Passanten her hat sich am Anfang für die Propsteigemeinde als anstrengend erwiesen, weil es für eine christliche Gemeinde bis heute häufig eine ungewohnte Perspektive ist. Das änderte sich mit einer fortschreitenden Einübung und Praxis dieser Denkweise und Haltung. Inzwischen erfährt sich die Propsteigemeinde als reich beschenkt – nicht nur durch ihren immer noch neuen Kirchenbau, sondern vor allem durch die vielen Begegnungen mit den Passanten, die zu Gast sind.

Anmerkungen

- 1 Eberhard TIEFENSEE, *Ökumene «der dritten Art»*. *Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung*, in: DERS. – Klaus KÖNIG – Engelbert GROSS (Hg.), *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*, Münster 2006, 17–38, hier: 18.
- 2 Ebd.
- 3 So der Titel eines Buches von Martin BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.

Abstract

The Joys and the Hopes, the Grievs and the Anxieties of the Men of this Age: Diaconic experiences in Pastoral Care in a Situation of Diaspora. In a situation of religious diaspora the Catholic church is confronted with specific challenges and possibilites. Being less a host than a guest in a widely non-religious society she has the chance to develop new forms of pastoral care such as the following: christian «Lebenswende feiern», a certain ceremony considered as an alternative to confirmation and the former atheistic «Jugendweihe» (Youth consecration) especially in East Germany; new rites of Christian burial and of the Death anniversary, offering places of commemoration for those, who struggle with the hope for resurrection; new perspectives of Church architecture, which allow the inclusion and easy access of the passerby.

Keywords: diaspora – Lebenswende – confirmation – burial – death – Kolumbarium – Erfurt – Halle (Saale) – Leipzig – Propstei St. Trinitatis – hospitality

GESELLSCHAFT IM KATASTROPHENALARM

Liturgiewissenschaftliche Perspektiven
auf öffentliche Trauerfeiern

Ökumenische Trauerfeier in religiös pluraler Gesellschaft

Man mag die Anlässe kaum aufzählen: die Amokläufe in Schulen und an anderen öffentlichen Plätzen, die schrecklichen Unfälle im Verkehr mit zahlreichen Toten, die Terroranschläge, die Naturkatastrophen. Der Einzelne und die Gesellschaft werden sich angesichts solcher Ereignisse immer neu der Grenzen des Machbaren und der eigenen Verletzlichkeit bewusst. Die Gesellschaft befindet sich im Katastrophenalarm. Sie muss sich um der Toten, aber auch um der Trauernden und Traumatisierten willen in irgendeiner Weise mit dem Geschehenen auseinandersetzen, Solidarität zeigen und Mut zusprechen. Wie geht es weiter angesichts des Grauens? Nicht nur in Deutschland hat sich in den vergangenen Jahren die Kultur einer öffentlichen, medial verbreiteten Trauerfeier etabliert. Ein Gottesdienst, dem eine staatliche Trauerfeier folgt, wird auf Anfrage der jeweiligen Staatskanzlei durch die beiden großen Kirchen vorbereitet. Diese Trauerfeiern sind in der Gesellschaft nicht nur weithin akzeptiert, sondern werden als wirkliche Hilfe wahrgenommen. Es gibt für die Kirchen «eine Art Vertrauensvorschuss, dass ihre Botschaft, ihre Symbole und Rituale eine allgemein relevante Wahrheit enthalten, die angesichts der radikalen Infragestellung von Sinn den Menschen Halt geben und Hoffnung vermitteln können.»¹

Aber diese Gottesdienste bleiben mit den Veränderungen der Gesellschaft auch in Bewegung. Schon länger gehört es zum Selbstverständnis solcher Feiern, dass Menschen ohne religiöses Bekenntnis direkt angesprochen werden. In letzter Zeit geht man offensichtlich seitens der kirchlich Verantwortlichen einen Schritt weiter. Diese ökumenischen Liturgien werden zunehmend für Angehörige anderer Religionen geöffnet. In einer Trauerfeier in der Frauen-

BENEDIKT KRANEMANN, geb. 1959, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt

kirche in München, die 2016 nach einem Amoklauf in einem dortigen Einkaufszentrum stattfand, sprachen auch eine Muslima und ein Jude Gebete. So trägt man der religiösen Vielfalt Rechnung, denn diese Feiern sollen Ausdruck der Trauer für die ganze Gesellschaft sein.

Es lassen sich viele Fragen an diese Feiern stellen. Durch die Theologie sind sie erst spät als Gegenstand der Reflexion entdeckt worden.² Dies ist bedauerlich, denn gerade hier nehmen die Kirchen eine entscheidende Aufgabe in und für Öffentlichkeit und Gesellschaft wahr. Man darf vielleicht sogar von einer neuen Rolle sprechen, die ihnen mit Liturgie und Ritual zuwächst. Wie laufen diese Feiern ab? Warum sollen sich die Kirchen darauf einlassen? Was sind die Herausforderungen, vor die sich die Kirchen gerade in theologischer Hinsicht gestellt sehen?

1. Abläufe, Rituale, Kontexte

Erstaunlich schnell hat sich für diese Trauerfeiern ein stabiler Ritus herauskristallisiert. Varianz und Invarianz greifen hier Hand in Hand. Die Feiern müssen aufgrund der Situationsgebundenheit³ jedes Mal neu gestaltet werden. Es gibt eine mehr oder weniger wiederkehrende Abfolge von Bibeltexten, Gebeten, Fürbitten und einer in bestimmter Weise geprägten Predigt, auf die noch zurückzukommen sein wird. Es begegnen wiederkehrende Gesten und Riten, die Vergemeinschaftung unterstützen und Trost spenden sollen. Dabei spielen Zeichenhandlungen mit Kerzen eine besondere, aber offensichtlich nicht die einzige Rolle.

In der Makroperspektive sind diese Trauerfeiern Teil eines größeren und längeren Prozesses der Klage, der Trauer und des Gedenkens. Nach einer Katastrophe gibt es spontane und nicht organisierte Bekundungen der Angst und Trauer, die sich in den immer gleichen und doch wieder auch unterschiedlichen Formen mit Kerzen, Fotos, Briefen u.a. manifestieren. Hier begegnen, so jedenfalls der Eindruck aufgrund fotografischer Quellen, häufig die Frage nach dem «Warum», oftmals explizit niedergeschrieben, und der Aufruf zum Gebet. Parallel findet man immer wieder Hashtags wie nach dem Anschlag auf einen Berliner Weihnachtsmarkt 2016 *#prayforberlin*.⁴ Zudem sollte man nicht das öffentliche Gebet für die Toten und Verletzten in Gottesdiensten vergessen, also beispielsweise das Fürbittgebet im Wortgottesdienst der Messfeier. Und die mediale «Bearbeitung» der Katastrophe darf ebenfalls nicht übergangen werden. «Deutschland trauert» war eine Fernsehsendung überschrieben, in der 2015 der Toten eines Flugzeugabsturzes gedacht wurde. All dies geht der öffentlichen Trauerfeier voraus.

Es gibt auch ein längerfristiges Gedenken. Die Jahrestage der Katastrophe werden zum Teil öffentlich begangen, vor allem mit zeitlicher Distanz zur Katastrophe beschränkt sich das Gedenken der Toten immer mehr auf den kleineren Kreis Nahestehender. Hier gibt es ebenfalls Rituale, so das Aufsuchen der Stätte des Unheils, und Gottesdienste. Die Orte des Geschehens werden markiert und zu Gedenkortern gestaltet, so dass sie an die Toten und die Katastrophe bleibend erinnern.

Die Trauerfeiern unmittelbar nach dem Geschehen sind also in einen sehr vielschichtigen Prozess des Trauerns eingebettet, der nur zum Teil durch Institutionen (Kirche und Staat) gestaltet wird. In der Mikroperspektive zeigen sich Trauer und Mitgefühl der Gesellschaft verdichtet in den öffentlichen Trauergottesdiensten,⁵ die mit einem Staatsakt verbunden sind und medial in die Gesellschaft übertragen werden.⁶ Hier kommen Betroffene, Angehörige der Bundes- oder Landesregierung sowie zentraler öffentlicher Einrichtungen, Mitarbeiter der Rettungsdienste, Vertreter der Religionsgemeinschaften und weitere Bürgerinnen und Bürger zusammen. Nicht vergessen werden darf die große Zahl derer, die via Fernsehen oder Internet-Stream an dieser Feier partizipieren können. Der Ort ist in der Regel ein Kirchenraum, dies auch dort, wo die Toten nicht einer Glaubensgemeinschaft angehört haben oder nichtchristlichen Glaubens waren. Die Katastrophe selbst wird in Erinnerung gerufen. Es werden biblische Texte verkündet. Die Predigt soll den Hinterbliebenen wie der Gesellschaft in ihrer Betroffenheit Trost zusprechen. Für die Toten wird gebetet. Die musikalische Gestaltung, zumeist Instrumentalmusik, ist eine weitere Form, um jenseits der Begrenzungen von Sprache Trauer zum Ausdruck zu bringen.

Eine wichtige Rolle spielt die nichtverbale, rituelle Dimension. Häufig wird der immer wiederkehrende Kerzenritus genannt. Er begegnet in unterschiedlicher Form. Die Kerzen stehen, wenn man der Zahl und möglichen Aufschriften folgt, für die Toten. Manchmal brennt eine Kerze für den Täter.⁷ Sie führt immer wieder zu Diskussionen: Soll man des Täters gedenken? Darf man den Hinterbliebenen dies zumuten? Darf man christlicherseits den Täter übergehen? Die Frage wird sich nur im Gespräch mit den Hinterbliebenen sensibel beantworten lassen.⁸ Die Kerzen können mit Namen und Symbolen versehen sein. Sie brennen bereits bei Beginn der Feier oder werden in die Kirche hineingetragen und dann entzündet. Es begegnen aber auch Riten, bei denen alle Anwesenden Kerzen entzünden können. Es geht dann einmal um das unmittelbare Totengedenken oder aber um das Licht, das Hoffnung in der Dunkelheit ausdrückt. Kerzenlicht ist in vielfältiger Weise deutbar. Es ist ein Ursymbol, das anthropologisch und religiös spricht. Licht steht jenseits religiöser oder weltanschaulicher Unterschiede für das Gute und für Leben. Es ist die Stärke eines solchen Ritus, dass er offen für verschiedene Deutungen ist, also

von allen mitvollzogen werden kann und Gemeinschaft stiftet, auch wenn er innerlich unterschiedlich gefüllt wird.⁹

Es gibt weitere Zeichen, die man nicht übergehen darf. Dazu gehören nicht nur Symbolzeichen wie jene Holzengel, die den Anwesenden einer Trauerfeier im Kölner Dom überreicht wurden – eher übrigens die Ausnahme –,¹⁰ sondern vielfältige rituelle Körpersprachen: Mimik und Gestik, die Handlungsabläufe im Raum, Nähe wie Distanz zu anderen Anwesenden, das Sichversammeln usw. Die Körpersprache, die für Ritual und Liturgie heute neu bedacht und gewichtet wird, spielt in einer Liturgie, die Empathie und Präsenz ausdrückt, eine wichtige Rolle.¹¹ Gerade angesichts des Todes erweist sich die Stärke des verlässlichen Rituals, das aufgrund seiner sicheren Routine den Raum für Trauer sichert. Die nichtverbalen Riten der Trauerfeiern sind Kommunikation mit einer anderen Dezenz und Rücksichtnahme als die hier rasch an ihre Grenzen stoßende Sprache, vorausgesetzt, sie werden sensibel vollzogen. Symbolhandlungen und Rituale repräsentieren, «überdeterminiert und ambivalent, [...] eine spezifische Form menschlicher Wirklichkeitskonstruktion, die an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbricht, sondern von ihr lebt, sie nicht nur ausdrückt, sondern sogar die Einheit der Widersprüche suggeriert.»¹² Sie sind nicht Zugabe zu Schriftverkündigung, Predigt und Gebet, sondern eine eigene Weise der Beteiligung, bei der insbesondere die körperliche Dimension des Gottesdienstes eine Rolle spielt.

2. Herausforderungen für Kirche und Staat

Nicht ohne Grund haben evangelische Theologen diese Feiern als «riskante Liturgien» bezeichnet.¹³ Nicht nur, dass es um Ereignisse geht, die in hohem Maße die Kontingenz der Gesellschaft, damit das Riskante menschlichen Lebens verdeutlichen und somit auch die Trauerfeiern riskant werden lassen: Was kann in einer solchen Situation wie verkündet und zugesprochen werden? Es handelt sich vor allem um Liturgien, für die, da es um Öffentlichkeit geht, mit ganz unterschiedlich Betroffenen, Handelnden, Gläubigen und Nichtgläubigen gerechnet werden muss. Sie sind – zum Teil im Wortsinn – Aushandlungen, stehen unter anderen Anforderungen als beispielsweise eine Gemeindeliturgie und bedürfen aufgrund des Anlasses, der eine wirkliche *ars celebrandi* verlangt, einer besonderen Feinfühligkeit und Glaubwürdigkeit in Ritus und Sprache. «Riskant» sind diese Liturgien schließlich, weil sie gerade in Deutschland unter dem Vorzeichen der Trennung von Staat und Kirche stehen, die im Nebenwie Miteinander von Gottesdienst und Staatsakt zum Ausdruck kommt.¹⁴ Was ist Gottesdienst, was zivilreligiöses Ritual, wo gibt es Schnittmengen?¹⁵ Eine

solche Liturgie steht im doppelten Sinne unter dem Vorzeichen der Gefährdung durch Verzweckung: durch den Staat, der sich des Gottesdienstes bedienen könnte, um ihn gleichsam im Sinne von zivilreligiösen Ritualen als Absicherung des Gemeinwesens zu missbrauchen; durch die Kirchen, die diese Gottesdienste gerade in der Situation von Angst und Trauer zur Mission nutzen könnten. Beides hätte fatale Folgen, denn der für alle Beteiligten geschützte Raum des Gottesdienstes würde dadurch nachhaltig beschädigt. Er stünde nicht mehr für sich, wäre nicht mehr der jenseits aller Zweckbestimmung freie, offene Ort für Gedenken, Trauer und Gebet. Die Zweckfreiheit der Liturgie ist gerade hier gefordert. Die Hilflosigkeit in einer Grenzsituation muss erlebt werden können und darf nicht überspielt werden.¹⁶ Geht man davon aus, dass solche Liturgien eine Etappe für das Trauern des Einzelnen wie der Gesellschaft sind, würde die Verzweckung den Trauerprozess gefährden und die Akteure desavouieren. Hier zeigt sich, wie sich das Verhältnis von Kirchen und Staat gestaltet. Es handelt sich um eine Form der Liturgie, und man wird nach allen gängigen Definitionen von Liturgie sprechen müssen, mit der sich die Kirchen den Herausforderungen der heutigen Gesellschaft in einer besonders extremen Situation stellen. Das geschieht in der Weise des Rituals mit seiner eigenen Ästhetik, Emotionalität und Authentizität.

Die theologische Herausforderung dieser Trauergottesdienste schlechthin ist die Frage nach dem «Warum» von Leid und Tod.¹⁷ Hier zeigt sich die Qualität eines solchen Gottesdienstes, der dieser Frage im Angesicht der Trauernden und angesichts der Toten nicht ausweichen darf, zugleich aber auch die Hoffnung verkünden soll, die der christliche Glaube zuspricht: Das Leben wird über den Tod siegen.¹⁸ Verschiedene Feiern der vergangenen Jahre verdeutlichen die Bandbreite der möglichen Antworten, die häufig in deutungsoffene Metaphern des Glaubens gefasst werden: der neue Himmel und die neue Erde (Landesbischof Otfried July); der Krug, in dem Gott Tränen sammelt (Präses Annette Kurschus); die Hand Gottes, in der das Leben des Menschen aufbewahrt ist (Rainer Maria Kardinal Woelki); Licht in der Finsternis (Landesbischof Carsten Uwe Rentzing). Es wird keine Antwort gegeben, die Sprachlosigkeit eingestanden und allein auf eine Hoffnung verwiesen, die trägt.¹⁹ Die Predigenden bekennen zumeist, was sie in einer solchen Situation tröstet, sie gestehen die eigene Hilflosigkeit ein. Zugleich können sie ihre Hoffnung gleichsam nur anbieten, ohne sie anderen aufzudrängen. Diese Gottesdienste verweigern sich per se der Mission, denn hier gibt es nichts zu missionieren. Sie «erweisen ihren Sinn (nur), wenn sie im Horizont des christlichen Glaubens in und für eine Situation Zeichen setzen, mithin Worte finden, die sonst nicht gehört, und Gesten, die anders nicht gezeigt werden können.»²⁰ Es sind wirkliche Liturgien notwendig.

Eine ganz entscheidende Herausforderung liegt in der Suche nach der geeigneten Form des Gottesdienstes. In Deutschland – die Feierformen variieren sehr nach Ländern mit ihren je eigenen Kulturen der Religionen und den jeweiligen staatskirchenrechtlichen Verhältnissen – haben sich ökumenische Wortgottesdienste durchgesetzt. Bisherige Analysen solcher Liturgien zeigen, dass die Verantwortlichen Menschen aus einem sehr breiten religiös-weltanschaulichen Spektrum einschließen wollen. Allerdings tauchen Probleme auf, von denen nur zwei angerissen werden können.

Ökumenische Gottesdienste sind häufig, was die Beteiligung der Konfessionen angeht, fast «diplomatisch» sorgfältig ausgewogen. Die verschiedenen Konfessionen sollen gleichberechtigt zur Geltung kommen. Doch kann man fragen, ob das wirklich für ein Mehr an Ökumene spricht. In diesen öffentlichen Trauerfeiern wird das zum Problem. Warum muss es eine evangelische und eine katholische Ansprache geben, wie es in den Feiern bislang zumeist der Fall war? Welchen Eindruck hinterlässt das bei den Teilnehmern? Würde nicht möglicherweise weniger an Wort der Feier mehr an Bedeutung verleihen? Und verrät nicht die gedoppelte Predigt letztlich auch einen Mangel an Zutrauen zum Ritus? Wenn man die bisweilen sehr expressiven Fernsehbilder aus den Übertragungen der Gottesdienste sieht, die natürlich stark fokussieren, erkennt man die Wirkungen gerade der rituellen Handlungen. So sinnvoll und notwendig ökumenische Gottesdienste in dieser Situation sind, weil *die* Kirchen Trost zusprechen wollen, müsste theologisch das gemeinsame Zeugnis und nicht der diplomatisch abgewogene Ritus im Vordergrund stehen. Das sollte aus ökumenischem Vertrauen heraus möglich und selbstverständlich sein. Die öffentlichen Trauerfeiern verlangen das geradezu.

Eine weitere Herausforderung liegt im Einbezug von Gläubigen anderer Religionen, und das meint insbesondere von Muslimen. Die erwähnte Trauerfeier 2016 in München fand in der Frauenkirche statt, doch waren die Opfer überwiegend Muslime. Im ökumenischen Gottesdienst war ein eigener Ritus vorgesehen, ein orthodoxer Geistlicher, ein Jude und eine Muslima sprachen Gebete. Das war eine entscheidende Neuerung, die der konkreten Situation entsprach. Aber liturgiewissenschaftlich muss man kritische Anmerkungen machen. Sie betreffen u.a. die «Inszenierung», damit aber auch unterschiedliche theologische Fragen. Die drei Genannten traten nicht in den Altarraum, sondern blieben vor diesem stehen. Positiv kann man diesen «Gottesdienst im Gottesdienst» als Versuch sehen, der Pluralität der Religionen in der Gesellschaft zu entsprechen. Negativ ist zu vermerken, dass damit eine Unwucht in die Liturgie kam, die mindestens für den orthodoxen Geistlichen nicht erklärbar war. Wer durfte in den Altarraum, wer nicht? Wie kann man Gebete

anderer Religionen in einen christlichen Gottesdienst einbinden, ohne alle Beteiligten theologisch zu überfordern? Warum man diese drei Gläubigen nebeneinander beten ließ, blieb offen. Man erkannte deutlich, dass hier nach einer geeigneten Form für einen Gottesdienst gesucht wurde, der sowohl den Toten und ihren Hinterbliebenen wie der Gesellschaft insgesamt angemessen sein sollte. Die Kirchen sind hier auf dem Weg.

3. Ritendiakonie als Aufgabe der Kirchen

Für Glauben und Praxis der Christen ist die Diakonia unverzichtbar. Sie ist Nachfolge Jesu. Seit den Anfängen des Christentums gilt das als gesetzt und ist gerade in der Liturgie fester Bestandteil gewesen.²¹ Erinnert sei nur an Fürbittgebet und Kollekte, an Gebet um den Frieden und Sorge für die Kranken. Auch die Totensorge der Christen ist hier zu erwähnen. Es handelt sich um einen breiten Traditionsstrom. Wo man davon im Laufe der Jahrhunderte abgewichen ist, widersprach dies dem Auftrag des Christentums und stand im Gegensatz zur Nachfolge Jesu.

Wo heute Menschen leiden, ist die Kirche zur Nächstenliebe und zu diakonischem Tun aufgefordert. Das ist nicht auf die eigene Glaubensgemeinschaft beschränkt, sondern gilt darüber hinaus. In einer Zeit, in der auch die Restbestände der Volkskirche immer mehr abschmelzen, verschärft sich möglicherweise dieser Auftrag zur Diakonie. Was in der eigenen Glaubensgemeinschaft leichter war, weil es gemeinsam geteilte Überzeugungen und Praktiken gab, wird in der pluralen Gesellschaft komplizierter. Das dispensiert aber nicht von der Verpflichtung, sondern verlangt, nach Formen etwa der Begleitung Trauernder zu suchen, die in dieser Situation angemessen sind, ohne die eigene Sendung zu verleugnen. Das schließt den Bereich der Rituale und des Gottesdienstes mit ein. Man wird diskutieren müssen, wie ein solcher Gottesdienst aussehen kann, der möglichst viele einschließen soll. Der Aufgabe, eine theologisch wie ästhetisch angemessene Feierform zu suchen, kann sich die christliche Kirche aber nicht entziehen.

Für diese Weise der Ritendiakonie²² sind sicherlich verschiedene Modelle diskutabel. Doch die bisherige Form der Trauerfeiern als ökumenischer Gottesdienst hat sich sehr bewährt. Für die Weiterentwicklung ist eine breite Diskussion in Kirche und Gesellschaft notwendig, die sich nicht gleich Denkverbote auflagen sollte. Natürlich sollen die christlichen Kirchen ihre eigenen Überzeugungen nicht verstecken, aber ebenso kann es hier nicht um eine Demonstration des christlichen «Absolutheitsanspruchs» gehen.²³ Wenn es zudem Trauerfeiern für die ganze Gesellschaft sein sollen, dürfen andere Religionsge-

meinschaften nicht ausgegrenzt werden werden. Angesichts der Bedrängnis der Gesellschaft im Katastrophenalarm ist das Nachdenken über geeignete Formen keine Marginalie für Kirchen im öffentlichen Raum.

Anmerkungen

- 1 Peter CORNEHL, *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, in: Hans-Joachim ECKSTEIN u.a. (Hg.), *Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2011, 185–203, hier 199.
- 2 Vgl. dazu die Sammelbände Paul POST u.a. (Hg.), *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*, Leuven 2003 (LiCo 15); Kristian FECHTNER – Thomas KLIE (Hg.), *Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011; Benedikt KRANEMANN – Brigitte BENZ (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2016 (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3). Hier werden auch die konkreten Abläufe der Feiern beschrieben.
- 3 Vgl. Stephan WINTER, «... Oder bleibt nichts?» *Zu Herausforderungen biblisch begründeter Gott-Rede angesichts von Großkatastrophen*, in: KRANEMANN – BENZ, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 89–103, hier 90–92.
- 4 Vgl. auch <https://web.de/magazine/politik/anschlag-berlin/mutmasslicher-anschlag-berlin-netz-32077494> (abgerufen am 8.3.2018).
- 5 Zum öffentlichen Charakter von Gottesdiensten vgl. CORNEHL, *Gottesdienst und Öffentlichkeit* (s. Anm. 1).
- 6 Allerdings waren beispielsweise nach einem Busunglück 2017 der Staatsakt und der Trauergottesdienst in Dresden voneinander getrennt.
- 7 In der Diskussion um die Trauerfeiern müsste deutlicher zwischen Terrorakten und Amokläufen sowie technisch oder durch die Natur bedingten Katastrophen unterschieden werden.
- 8 Vgl. die unterschiedlichen Positionen bei WINTER, «... Oder bleibt nichts?» (s. Anm. 3) und bei Winfried HAUNERLAND, *Religiöse Trauerfeiern oder christlicher Gottesdienst? Kirchliche Rituale nach Großschadensereignissen*, in: StZ 235 (2017) 247–256, hier 250f.
- 9 Vgl. Ulrike WAGNER-RAU, *Angedeuteter Glaube. Kerzen im Kirchenraum*, in: Tobias BRAUNE-KRICKAU u.a. (Hg.), *Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2016, 207–215.
- 10 Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Liturgie in der Öffentlichkeit. Trauerfeiern nach Großkatastrophen*, in: KRANEMANN – BENZ, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 21–39, hier 30.
- 11 Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis. Nonverbale Erinnerungsformen im Gottesdienst*, in: BiLi 90 (2017) 23–31.
- 12 Hans G. SOEFFNER, *Rituale*, in: BThZ 26 (2009) 7–15, hier 12f.
- 13 Vgl. FECHTNER – KLIE, *Riskante Liturgie* (s. Anm. 2); das Folgende nach Kristian FECHTNER – Thomas KLIE, *Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, in: ebd., 7–19, hier 10–14.
- 14 Vgl. Christof MANDRY, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen in Deutschland in theologisch-sozialethischer Perspektive*, in: KRANEMANN – BENZ, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 124–139; mit Blick auf Begräbnisse gefallener Soldaten Stefanie HAMMER, *Wie der Staat trauert. Zivilreligionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden 2015 (Staat – Souveränität – Nation); DIES., *Die Trauerfeier als Einsetzungsritual. Zentrale Trauerfeiern nach Großkatastrophen aus politikwissenschaftlicher Perspektive*, in: KRANEMANN – BENZ, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 155–172.
- 15 Vgl. Rolf SCHIEDER, *Braucht der neutrale Staat eigene zivilreligiöse Rituale?*, in: NGFH 58 (2011) 18–20.
- 16 Vgl. WINTER, «... Oder bleibt nichts?» (s. Anm. 3), 100f.
- 17 Vgl. Albert GERHARDS, *Pro quacumque necessitate. Katastrophenbewältigung in liturgischen Traditionen des Judentums und Christentums*, in: Wolfram KINZIG – Thomas RHEINDORF (Hg.), *Katastrophen – und die Antworten der Religionen*, Würzburg 2011 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 7), 121–135.

- 18 Die Formulierung ist angeregt von Karl-Heinrich BIERITZ, *Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, in: Irene MILDENBERGER – Wolfgang RATZMANN (Hg.), *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft*, Leipzig 2005 (BLSp 13), 9–30, hier 29f.
- 19 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Das prekäre Gesetz der kleinen Zahl. Dem Heil dienen jenseits von Normal-liturgie und Normalglauben*, in: KRANEMANN – BENZ, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 76–88.
- 20 FECHTNER – KLIE, *Risikante Liturgien* (s. Anm. 13), 13; vgl. auch Thomas KLIE, *Deutungsmacht riskanter Liturgien. Öffentliche Trauer in theologischer Deutung*, in: KRANEMANN – BENZ (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen* (s. Anm. 2), 104–113.
- 21 Vgl. Bernd WANNENWETSCH, *Die ethische Dimension der Liturgie*, in: Martin KLÖCKENER [u.a.] (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes 2: Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie*, Regensburg 2008 (GdK 2.2), 359–401; Martin STUFLESSER – Stephan WINTER (Hg.), *«Ahme nach, was du vollziehst ...». Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*, Regensburg 2009 (StPaLi 22).
- 22 Zum Begriff vgl. Paul M. ZULEHNER, *Ritendiakonie*, in: Benedikt KRANEMANN u.a. (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2006 (QD 218), 271–283.
- 23 Kritisch dazu auch SANDER, *Das prekäre Gesetz* (s. Anm. 19), 88.

Abstract

Disaster Rituals and Public Liturgy. Disaster rituals or public liturgy after a disaster is a kind of worship, which established in Germany in the last years. This paper looks on this phenomenon from the perspective of liturgical studies. What is the procedure of this liturgy? What is the function of Christian churches in the mourning of the society after a shooting rampage or terror attack? What are the challenges of these liturgies of churches in the today's society? The article shows that the liturgy is part of a broader process of public grief. It's a »dangerous liturgy« with many expectations. Important are not only texts of the bible and of prayers, but also signs and rituals. They must speak in a situation of speechlessness. There is a relationship between Christian ethic and the ritual engagement for mourners regardless of their denomination. Very complicated is the question of the cooperation of different religions in a Christian oecumenical worship. It is one question of the future of these liturgies.

Keywords: public sphere – liturgical science – terrorism – catastrophe – grief

COMMITTEE

PERSPEKTIVEN

AUFRECHT UND OHNE FALSCH: ZUM HEIMGANG VON KARL LEHMANN

Mit Kardinal Karl Lehmann, dem Bischof von Mainz (1983–2016), dem langjährigen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (1987–2008), dem Wissenschaftler und Autor verlor die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO am 11. März dieses Jahres einen ihrer Gründer. Vom Beginn der Zeitschrift bis in die jüngste Zeit nahm er an ihrem Schicksal teil: schreibend, beratend, in Umbruch- und Krisenzeiten tatkräftig helfend. Redaktion, Herausgeberschaft und Leserschaft der Zeitschrift verdanken ihm viel.

Lehmann war Theologe und akademischer Lehrer und ist es auch in seiner Bischofszeit geblieben. In seinem Leben und Wirken durchdrangen sich wissenschaftliche Forschung und geistliches Amt. Der Mainzer Bischof behielt als einer der ganz wenigen Amtsinhaber seine theologischen Interessen bei, blieb als Autor mit zahlreichen Publikationen in der Öffentlichkeit präsent – und füllte ganze Stockwerke und Keller seines Mainzer Bischofshauses mit einer bald über 100 000 Bände umfassenden Bibliothek. Er wurde zum idealen Vermittler zwischen Amt und theologischer Wissenschaft – die Mainzer Gespräche mit Theologen, zweimal im Jahr stattfindend, in aller Diskretion geführt und keinem heiklen Thema ausweichend, waren in der Kirche der Gegenwart – national wie international – ein Unikat.

Konflikten ist er nie ausgewichen. Als sich die Deutsche Bischofskonferenz in der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten nicht auf ein Votum an Rom einigen konnte, veröffentlichten die drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz Saier, Kasper und Lehmann 1993 ein Hirtenwort, in dem Grundsätze für eine seesorgliche Begleitung von Menschen aus gescheiterten Ehen entwickelt wurden. Doch Rom – konkret die Glaubenskongregation – stoppte diese Initiative. Gemeinsam mit seinen Mitbischöfen wurde Karl Lehmann zum Prellbock zwischen den Gläubigen der Ortskirche und dem römischen Amt – es war das erste, leider nicht das letzte Mal.

1987 wurde Karl Lehmann zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewählt. Gute zwanzig Jahre lang sollte er dieses Amt ausüben, dreimal

wurde er wiedergewählt – bis ihn 2008 gesundheitliche Rücksichten zum Rückzug zwangen. Es waren Kampfzeiten, fallen doch in diese Zeit nicht nur die «Kölner Wirren» um die Wahl von Kardinal Meisner (1988), sondern auch die – innerkirchlich keineswegs einfache und spannungslose – deutsche Wiedervereinigung (1989/90) sowie, als Höhepunkt, der Streit mit Rom um die gesetzliche Schwangerenkonfliktberatung (1995–2000). Lehmann leistete in diesem Konflikt hinhaltenden Widerstand, musste aber schließlich nachgeben, um die Einheit mit Rom (aber auch die Einheit der Deutschen Bischofskonferenz!) zu retten. Er sah den letzten Brief des Papstes, der keinen Ausweg mehr ließ, als eine persönliche Niederlage an: «Ich habe verloren.»

Über den Reibungen und Konflikten sollte man freilich die Durchbrüche, die Gewinne der langen Amtszeit des Mainzer Bischofs nicht vergessen. Lehmann stieß in Reden, Vorträgen, Interviews, in Wortmeldungen aller Art in neue Bereiche der öffentlichen Diskussion vor. So sprach er nicht nur bei Festen über die üblichen Routinethemen, sondern bei ungewohnten Gelegenheiten auch über neue und offene Fragen: Anthropologie, Klonen, Hirntod, Grundwerte, Moral und Recht, Unternehmertum, Hartz IV, Leistungssport (und das sind nur wenige Ausschnitte). Zur Überwindung der theologischen Sprachlosigkeit gegenüber der heutigen Welt hat er – neben Kardinal Franz König – den wohl stärksten Beitrag geleistet, den man aus bischöflichem Mund in jüngster Zeit in den deutschsprachigen Ländern vernahm. Und wie kaum ein anderer katholischer Forscher hat er das weite und oft wirre, von geschichtlichen und persönlichen Lasten beschwerte Feld der Ökumene bearbeitet. Immer wird sein Name mit der Aufarbeitung der wechselseitigen Lehrverurteilungen der Konfessionen verbunden bleiben – gemeinsam mit seinem Partner, dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg hat er die entscheidende Arbeit geleistet, um diesen theologisch-historischen Dschungel zu lichten. Liest man in den vier gewichtigen Bänden «Lehrverurteilungen – kirehentrennend?», die von 1983 bis 1994 erschienen, so stößt man auf eine bemerkenswert nüchterne, sachbetonte Atmosphäre. Es sind viele einzelne kleine Schritte, die den großen, noch ausstehenden Schritt zur Einheit der Kirchen vorbereiten.

Karl Lehmann hat die Ämter, die er ausübte, ausgefüllt, wie nur wenige es vermögen. Er hat Anerkennung bei Freunden wie Gegnern gefunden. Freilich: Dass er in der Öffentlichkeit populär wurde weit über Mainz hinaus, dass er ein großes Publikum auch außerhalb der kirchlich Interessierten fand, dass seine raue Stimme und sein Lachen bald zu einem Markenzeichen wurden, das verdankt er den wichtigsten Eigenschaften, über die er verfügte: seiner Geduld und Standfestigkeit, seiner geraden und offenen Art, seinem bescheidenen und menschenfreundlichen Wesen.

Jahrelang hatte Rom bei Kardinalsernennungen den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz geflissentlich übergangen. Das war in Deutschland von vielen als römische Quittung für germanische Renitenz gesehen worden – hatte aber dem Bischof auch Beifall im eigenen Land für seine Standfestigkeit eingebracht. Doch als Lehmann 2001 wieder nicht unter den Purpurträgern war, begann die Stimmung umzuschlagen. Geistliche und Laien, Inländer und Ausländer wurden in Rom vorstellig. Und endlich siegte die lange vermisste römische Weisheit. Zu später Stunde empfing der in Rom ausgebildete Karl Lehmann mit dem Kardinalshut längst verdiente römische Ehren.

Von den drei theologischen Gründern der COMMUNIO war Karl Lehmann der bei weitem jüngste. Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger hatten den Heidegger-Kenner und Rahner-Schüler 1970/71 ins Boot geholt, weil sie bei ihm die moderne Philosophie und Theologie «gut aufgehoben» fanden. Darin täuschten sie sich nicht. Das Andenken von Karl Lehmann wird weiterleben. Wir Heutigen sagen dem Heimgegangenen Dank für sein imponierendes theologisches Werk, für seine Fähigkeit, den Glauben neu zu deuten und wirksam zu verkünden – und nicht zuletzt für den lebenslang bewahrten aufrechten Gang.

Hans Maier

WAS SIND SAKRALE ORTE?

Skizze einer theologischen Topologie

Überlegungen, was Orte im Allgemeinen und sakrale Orte im Besonderen kennzeichnet, sind heutzutage nicht nur zur intellektuellen oder religiösen Orientierung von Bedeutung. Gerade in einer Zeit, in der sich die Grenzen von Ortsbestimmungen im Rahmen der globalen Mobilität und der Virtualität des Internets aufzulösen beginnen und sich eine Art *instabilitas loci* des Menschen als beständiger Lebens- und Arbeitsmigrant abzeichnet, scheint ein theologisches Bewusstsein um die Brüchigkeit und Gefährdung sakraler Orte unverzichtbar zu sein. Die Erfahrung lehrt, dass solche Orte die Signatur der Sakralität leicht verlieren und binnen kurzer Zeit zu musealen Plätzen werden können, an denen Menschen nicht mehr in Ehrfurcht und Zweifel Gott begegnen, sondern nur noch materiellen Spuren und Zeugnissen seiner einst dort verehrten Gegenwart.

Was sind aber sakrale Orte überhaupt? Was bestimmt sie und worin unterscheiden sie sich von nicht-sakralen, profanen Orten? Die Klärung der theologischen Frage, was sakrale Orte sind, setzt jedoch die Klärung grundlegenderer Fragen voraus: Was sind Orte als solche überhaupt? Was ist ihr Spezifikum gegenüber Nicht-Orten? Gibt es solche Nicht-Orte, und wenn ja, wie verhalten sie sich zum Raum? Solche Fragen zu stellen zählt zum Aufgabengebiet der Philosophie, die sich schon seit Platon und Aristoteles mit der Topologie, der Lehre von der Bestimmung des Ortes, beschäftigt.

Insgesamt scheint mir, dass die Fragen nach dem philosophischen Fundament und theologischen Spezifikum sakraler Orte – im Gegensatz zur Frage nach der ästhetischen und liturgischen Bedeutung des Raumes – von der christlichen Theologie bislang kaum bedacht worden sind. Um auf dieses Desiderat einzugehen, möchte ich im ersten Teil meines Beitrags kurz auf die philosophische Frage eingehen, was Orte sind. Vor diesem Hintergrund werde ich

im zweiten Teil verschiedene Ortstypen in einer Klassifikation unterscheiden, um zu zeigen, an welcher Stelle darin sakrale Orte vorkommen. Im dritten und vierten Teil möchte ich den Fokus auf die religionsphilosophische und theologische Bestimmung der Sakralität von Orten werfen: Im dritten Teil geht es um eine Relecture der in der Religionsgeschichte klassischen Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, im vierten Teil um die Differenzierung verschiedener Formen der Präsenz Gottes an sakralen Orten im Kontext des katholischen Denkens. Der Hintergrund meiner Überlegungen ist die christlich-katholische Tradition. Mehr als die Skizze einer theologischen Topologie kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geboten werden.

1. Philosophische Konturierung des Ortsbegriffs

Sein oder Nichtsein, diese klassische Frage, so könnte man sagen, ist auch eine Frage des Ortes. Zu sein, zu existieren, heißt, an einem Ort zu sein. Von dem, was physisch ist oder vorkommt, nehmen wir an, dass es an einem Ort ist. Was nicht ist, was es nicht gibt, ist auch nirgendwo, so heißt es schon bei Aristoteles.¹ In diesem Sinne sind wir Menschen verortet, Lebewesen, die verkörpert an einem bestimmten Ort vorkommen. In einer ersten begrifflichen Annäherung können wir sagen, dass Orte räumlich begrenzte oder situierte Bezugsgrößen unserer Anschauung sind. Orte sind semantisch bedeutsame Schnittpunkte unserer Relationen zur Welt. Auf die Frage, was Orte sind, würden die meisten Menschen unmittelbar wohl ausgezeichnete Plätze benennen, die mit der eigenen Lebensgeschichte in einem besonderen, prägenden Verhältnis stehen und wichtige bis unvergessliche Erfahrungen widerspiegeln – im Übrigen nicht automatisch positive Erfahrungen. Orte sind insofern räumliche Referenzpunkte oder Bezugsgrößen unserer lebensweltlichen Anschauung oder Erfahrung.

Die Begriffe «Ort» und «Raum» sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Der Raumbegriff hat seit der Antike eine lange und wechselvolle philosophische Geschichte durchlaufen. Aus verschiedenen Gründen steht der Ortsbegriff seit dem frühen Mittelalter im Schatten des Raumbegriffs: Erstens spielt der christliche Universalismus eine Rolle: die räumliche Unbegrenztheit Gottes zeigt, dass körperliche Verortung Indiz der endlichen Schöpfung ist. Zweitens wird die Ortsbestimmung in der Neuzeit aufgesogen durch das naturwissenschaftliche Verständnis des Raumes als unendliche Ausdehnung, innerhalb derer der Ort nur einen Punkt oder eine Koordinate markiert («Containermodell des Raumes»). Drittens wurde in der neuzeitlichen Naturphilosophie und Wissenschaft – auch als Folge des zweiten Aspekts – die Zeit als Kategorie

immer bedeutsamer gegenüber dem ihr verwandten Begriff des Raumes, wodurch der Ortsbegriff in der Geschichte weiter an Interesse verlor. Viertens tragen im heutigen Alltag die Dynamik der Globalisierung und der Einfluss des Internets mit seiner virtuellen, ortsunspezifischen Wirklichkeit weiter dazu bei, dass das Bewusstsein und Bedenken des Ortes an Bedeutsamkeit verlieren.²

Warum ist das Denken über Orte philosophisch und alltäglich unverzichtbar? Orte, so die erste Beschreibung oben, sind räumliche Bezugsgrößen unserer lebensweltlichen Erfahrung. Orte stehen in einem bestimmten Erfahrungs- oder Erkenntniszusammenhang. Beispielsweise wäre für den einen die Schule in seiner Heimatstadt ein Ort, an dem er seinen Schulabschluss gemacht hat, für die andere wäre es ein besonderer Aussichtspunkt, der ihr die Größe der Welt und die Begrenztheit ihres eigenen Lebens erschlossen hat. Dagegen wäre etwa irgendein Platz in der Wüste Gobi oder auf dem Mond, den noch kein Mensch gesehen, bedacht und betreten hat, kein Ort in eigentlichem Sinne. Dass Orte nicht einfach vorhanden sind, sondern gestiftet werden als Bezugspunkte unserer Erfahrung und Praxis hat in der Philosophie die Phänomenologie gezeigt, eine Denkströmung, die hauptsächlich auf Edmund Husserl (1859–1938) zurückgeht und von Martin Heidegger (1889–1976) und Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) in neuer Weise weitergeführt worden ist. Ich kann hier nur kurz auf Heidegger eingehen. Schon in *Sein und Zeit*, vor allem aber in seinem für unser Thema klassischen Vortrag «Bauen Wohnen Denken» von 1951 hat sich Heidegger mit dem «Dasein» des Menschen und dessen existenzieller Verortung im Sein auseinandergesetzt. In seinem tiefsinnigen Vortrag untersucht Heidegger das «Wohnen» und «Bauen» des Menschen auf der Erde. Phänomenologisch zeigt es sich als eingespannt in ein besonderes Verhältnis, das Heidegger «Geviert» von Himmel, Erde, Sterbliche und Göttliche nennt. Am Beispiel der Brücke macht er deutlich, wie ein Bauwerk das «Geviert» versammelt, den Bezug zur Landschaft der Erde, zum Offenen des Himmels, zum Überqueren der Sterblichen und – etwa in der Figur des Brückenheiligen – auch zur Dimension des Göttlichen. Für unser Thema entscheidend ist nun, dass die Brücke in dieser Versammlung einen Ort stiftet, der vorher noch nicht da war: «Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden.»³ Phänomenologisch betrachtet, entstehen Orte also erst durch unser Wohnen und Bauen. Sie sind nicht einfach vorhanden, wie man vorphilosophisch und intuitiv meinen könnte. Und weiter, erst durch Orte entstehen Heidegger zufolge Räume, nicht umgekehrt. Unter «Raum» versteht Heidegger nicht den – für ihn lebensweltlich abgeleiteten – mehrdimensionalen Raum der Mathematik, sondern das von den gestifteten Orten «Eingeräumte». Er dreht also phänomenologisch die in der traditionellen Philosophie und Naturwissenschaft übliche Reihenfolge um und versteht den Ort nicht als eine bloße Koordinate des

Raumes, sondern als gestiftete Bezugsstätte der menschlichen Existenz und Erfahrung.

Die phänomenologischen Überlegungen zeigen, dass der Ort nicht allein und primär eine formale mathematische Bestimmung oder eine immer schon vorhandene Räumlichkeit ist. Orte sind Referenzpunkte unserer Lebenserfahrung, die zwar durchaus lokalisierbar sind, aber nicht zwingend mit einer mathematisch exakten oder eindeutigen räumlichen Begrenzung. Dies berührt das wichtige Verhältnis von Ort und Grenze: Ohne Begrenzung wäre eine Lokalisierung und Verortung nicht möglich, und ohne Orte und Räume gäbe es keine Notwendigkeit, Grenzen zu ziehen. In unserem Kontext ist beispielsweise die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und Profanen entscheidend, worauf ich im dritten Abschnitt eingehen werde. Auch phänomenologisch hat ein Ort räumliche Grenzen. Diese kann man zumeist aber nicht über das GPS-System eindeutig lokalisieren, da die mathematisch exakte Grenzziehung entweder nicht möglich oder nicht bedeutsam für die Konstitution eines Ortes ist. Dies gilt beispielsweise für den Kölner Dom als sakraler Ort genauso wie für Tschernobyl als Ort einer nuklearen Katastrophe. Die Grenzziehung von Orten wird phänomenologisch nicht primär durch GPS-Navigation, sondern durch die Sinnggebung bestimmt, die sie in der menschlichen Wahrnehmung erfährt. Es ist dieser Kontext der Bedeutung, der Orte ausgrenzt aus dem Bereich des Ortlosen. Die Bedeutungszuschreibung als Stiftungsereignis von Orten muss jedoch nicht allein das Ergebnis einer individuellen Setzung sein, sondern sie kann auch übernommen werden, etwa von der Tradition einer lokal gebundenen Sinnggebung, wie sie etwa gerade sakrale Orte kennzeichnet. An dieser Stelle wird andeutungsweise schon erkennbar, dass der Glaube eine Geschichtsgemeinschaft voraussetzt: Damit aus dem sakralen Ort kein musealer Ort wird, gilt es auch für die heutige christliche Gemeinschaft, sich in diese Tradition zu stellen und ein Bewusstsein zu entwickeln, was solche Orte kennzeichnet und welche religiöse Praxis für deren Fortbestand angemessen ist.

2. Eine topologische Klassifikation

In phänomenologischer Reflexion, so wurde bislang erkennbar, zeigen sich unterschiedliche Erscheinungs- und Verständnisweisen der Bezugnahme auf Orte. Das Wort «Ort» geht zurück auf den Begriff «locus» im Lateinischen und «topos» im Griechischen. Die Frage nach dem Ortsbegriff wird dem gemäß philosophisch auch «Topologie» genannt. Mit dem Fokus auf das westliche Denken möchte ich in diesem Abschnitt fünf verschiedene Verständnisweisen von «Ort» bzw. «topos» unterscheiden. Ich behaupte nicht, die vorgestellte Ty-

pologie sei vollständig; sicherlich wird man weitere Ortsbestimmungen finden, aber auch nach anderen Kriterien unterscheiden können. Die vorgestellte Differenzierung ist wichtig für die genaue Bestimmung von sakralen Orten und ihre Unterscheidung von nicht-sakralen Orten.

a) *Eutopos*: Unter «Eutopos» (die griechische Vorsilbe «eu» bedeutet «gut») kann man einen Ort verstehen, der für einen Menschen oder eine Gemeinschaft eine affirmative Bedeutung besitzt. Welche Kriterien sind für eine solche affirmative (*eu-*) Bewertung im Allgemeinen relevant? Verkürzt gesagt, dürfte dies damit zusammenhängen, dass solche Orte in dem jeweiligen Erfahrungskontext zu einem «Wachsen des Menschseins», zu einem Gewinn an authentischer, sinnerfüllter Lebensweise beitragen.⁴ *Eutopoi* (im Plural) wären besondere Orte, an die wir uns gerne erinnern, die wir mit Vorliebe besuchen, die wir anderen Orten vorziehen, weil wir dort positive Erfahrungen gemacht haben. Diese Zuschreibung hat meist etwas mit dem zu tun, was phänomenologisch das «Wohnen» des Menschen kennzeichnet: In diesem Sinne wohnt der Mensch nicht schon da, wo er ein Haus hat, sondern an solchen Orten, an denen es in der jeweiligen Erfahrung zu einer maximalen Konvergenz zwischen sinnerfültem Lebensvollzug und authentischem Menschsein kommt. Aspekte wie Anerkennung, Identität und Schönheit spielen dabei eine wichtige Rolle. *Eutopoi* mit einer säkularen Bedeutungszuschreibung wären solche, bei denen nur innerweltliche Zusammenhänge für die positive Attribuierung eine Rolle spielen, etwa weil man am Ort *x* den späteren Ehemann kennengelernt hat. *Eutopoi* mit einer religiösen Bedeutungszuschreibung wären Orte, an denen in der Erfahrung einzelner oder vieler religiöser Menschen eine Geschichte der Berührung oder Anwesenheit göttlicher Transzendenz in der Immanenz des irdischen Lebens greifbar ist.

b) *Atopos*: «Atopos» bedeutet wörtlich «Nicht-Ort» (ausgehend von dem verneinenden griechischen Präfix «a-»). Der Begriff «Nicht-Ort» oder, französisch, «non-lieu» wurde zu Beginn der 1990 Jahre von dem französischen Ethnologen Marc Augé (geb. 1935) – in Rekurs auf Michel Certeau – eingeführt.⁵ Augé geht davon aus, dass die Moderne (er spricht von der «Übermoderne») «Nicht-Orte» ohne eigene Identität hervorgebracht hat. Er denkt dabei an Transiträume wie Flugplätze, Bushaltestellen, öffentliche Toiletten, Supermärkte etc. Abweichend von der rein negativen Umschreibung von «Nicht-Orten» bei Augé möchte ich *Atopoi* als Orte ohne besondere negative oder positive Bedeutung verstehen und sie dadurch ausdrücklich von *Dystopoi* unterscheiden, wie sie im Anschluss unter c) vorgestellt werden. Die verneinende Vorsilbe «a-» in *Atopoi* bedeutet nicht, dass diese überhaupt keine Orte darstellten. *Atopoi* verstehe ich als Orte, die wir mit anderem Ziel passieren, ohne sie selbst als Ziel anzusehen, transitorische Orte, oft in der Funktion, Übergänge zu *Eu-*

topoi zu sein. *Atopoi* sind Orte, deren Betreten wir als notwendig erachten, ohne dass wir uns dort dauerhaft aufhalten oder länger bleiben wollten als nötig; Orte, an denen uns Menschen begegnen, ohne dass wir davon ausgehen, dass sie Kontakt mit uns oder wir mit ihnen aufnehmen. In diesem Sinne kann man als Beispiele für *Atopoi* insbesondere Knotenpunkte der Mobilität verstehen, oft aber auch Arbeitsplätze, wenn keine ausgeprägte Vorliebe oder Ablehnung für die ausgeübte Tätigkeit besteht.

c) *Dystopos*: *Dystopoi* sind Orte mit ausdrücklich negativer Bedeutungszuschreibung. Das griechische Präfix «dys» vor einem Nomen bedeutet so viel wie «miss-» und indiziert einen Zustand des Übels (etwa «Disharmonie»). Die Gründe für eine solche negative Zuschreibung liegen im Allgemeinen darin, dass *Dystopoi* gerade das nicht kennzeichnet, was wir *Eutopoi* zuschreiben: *Dystopoi* sind Orte, an denen es in der Erfahrung zu keiner Konvergenz zwischen sinnerfültem Lebensvollzug und authentischem Menschsein kommt, im Gegenteil. Prägendes Beispiel für einen kollektiven *Dystopos* wäre Auschwitz; ein individueller *Dystopos* wäre etwa ein Ort, an dem für einen Menschen ein tragisches Unglück geschah.

d) *Heterotopos*: Der Begriff des Heterotopos geht auf eine Wortprägung des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) zurück. Foucault spricht im Plural von «Heterotopien» als Orten, die gesellschaftlich durch ein krisenhaftes oder abweichendes (die Vorsilbe «heteros» bedeutet im Griechischen «der andere») Verhalten geprägt sind. Auf seine historischen und systematischen Unterscheidungen bezüglich von «Heterotopien» kann ich hier nicht eingehen. Als Beispiele führt Foucault Friedhöfe (die christlich gesehen wohl eher als sakrale Orte verstanden würden), Theaterbühnen, Kolonien (Jesuitenmission in Südamerika), Freudenhäuser, Jahrmärkte an, aber auch Gefängnisse, Kasernen, Sportstadien und Krankenhäuser lassen sich als Orte eines gesellschaftlich abweichenden Verhaltens verstehen, bei denen es in weitem Sinne um Regelung, Disziplinierung oder Normierung geht.

e) *Utopos*: Mit dem Begriff *Utopos* ist ein vorgestellter, nicht-physisch existierender Ort gemeint. Wörtlich heißt «Utopos» auch «Nicht-Ort»; der Begriff ist aber anders als der oben unter b) beschriebene Begriff «Atopos» zu verstehen. In der neuzeitlichen Literatur bezieht sich der Terminus «Utopie» zumeist auf den Entwurf einer fiktiven Gesellschaftsordnung. Ich möchte *Utopoi* in dieser Typologie in einem weiteren Sinne verstehen, indem ich mich mit diesem Begriff nicht nur auf erdachte gesellschaftspolitische Szenarien beziehe. Ich verstehe *Utopoi* als nicht materiell existierende oder physisch-geographisch lokalisierbare Orte unserer Welt. Aber auch wenn es *Utopoi* nicht in physischem Sinne gibt, auch wenn sie nicht in unserer konkreten Welt vorkommen, so haben sie doch eine Form der Existenz in der Fiktion oder Vorstellung. Hier

gilt es zu differenzieren, beispielsweise in Bezug auf die Zeitlichkeit von *Utopoi*. So gibt es *Utopoi* als vorgestellte, immateriell existierende Orte entweder ohne einen speziellen Bezug zu einer der drei Zeitformen oder mit einem solchen Bezug, und zwar eindeutig auf die Zukunft.⁶ Der erste Typus lässt sich wiederum unterscheiden: Zum einen gibt es fiktive Orte mit einer poetisch-literarischen Bedeutungszuschreibung, beispielsweise *Hogwarts Schule für Hexerei und Zauberei* im Harry Potter-Roman. Zum anderen gibt es auch immateriell existierende Orte, die eine christlich-spirituelle Bedeutungszuschreibung haben. Das Beispiel wäre hier die menschliche Seele, das von Gott geschenkte Lebensprinzip, das traditionell als «Ort der Gottesbegegnung» verstanden wird, auch wenn wir es nicht körperlich lokalisieren können.⁷ Der zweite Typus, *Utopoi* mit einem Bezug zur Zukunft, bezieht sich auf zukünftig vorgestellte Orte mit einer gesellschaftspolitischen, mythischen oder religiösen Vision. Beispiel für einen politischen *Utopos* wäre der von Tommaso Campanella (1568–1639) entworfene *Sonnenstaat* (*La città del Sole*), für einen mythischen *Utopos* das sagenhaft-fiktive Goldland Eldorado in Südamerika, für einen religiösen *Utopos* die christlich-eschatologische Vorstellung vom *Himmlischen Jerusalem* (Offb 21). Allerdings gilt es im Blick auf die christliche Eschatologie zu fragen, ob diese Vorstellungen sich nicht auf eine genuin ortsungebundene Wirklichkeit beziehen: Wenn es in Offb 21 heißt, das Himmlische Jerusalem habe hohe Mauern und zwölf Tore, ist das offenkundig in übertragenem Sinne gemeint. Wichtiger ist die Aussage, es gebe dort keine Tempel und Kirchen – also keine sakralen Orte mehr –, denn Gott selbst sei der Tempel der Auferstandenen (Offb 21,22).

Was lässt sich aus der Klassifikation für die Bestimmung von sakralen Orten ableiten? Sakrale Orte kommen in der vorgestellten Topologie formal an zwei Stellen vor, zum einen als physisch existierende sakrale Topoi unter der Kategorie der *Eutopoi*, zum anderen als nicht-physisch existierende sakrale Orte unter der Kategorie der *Utopoi*. Was solche Orte inhaltlich kennzeichnet, soll im Folgenden näher untersucht werden.

3. Das Heilige und das Profane

Sakrale Orte, so hieß es oben, sind Orte, an denen in der Erfahrung einzelner oder vieler Menschen eine Geschichte der Anwesenheit göttlicher Transzendenz in der Immanenz des irdischen Lebens greifbar ist. Solche sakrale oder vom Göttlichen gekennzeichnete Orte gibt es in den meisten Religionen, etwa im Buddhismus Bodhgaya als Ort der Erleuchtung Buddhas, der heilige Berg Kailash im Hinduismus, Jainismus und Tibetischen Buddhismus, im Islam

natürlich Mekka mit der Kaaba als dem von Muslimen verehrtem «Haus Gottes».⁸ Bevor wir weiter untersuchen, was sakrale Orte gerade im christlichen Glauben kennzeichnet, gilt es noch kurz auf einen wichtigen Punkt hinzuweisen: Die Frage und Bestimmung, was sakrale Orte sind, ist nicht allein eine Angelegenheit von Religionen oder religiösen Menschen. Sie kommt in der Moderne auch außerhalb des Religiösen vor, im Atheismus und Agnostizismus. Hier lautet die Frage jedoch nicht, was sakrale Orte im Kontext göttlicher Anwesenheit bedeuten, sondern was sie sind unter der Annahme, dass es einen Gott überhaupt nicht gibt.

Der international bekannte französische Philosoph Jean-Luc Nancy (geb. 1940) hat sich in seinem Aufsatz «Des lieux divins» mit der Frage beschäftigt, was sakrale oder göttliche Orte ohne die Präsenz des Göttlichen sind. Nancy schließt sich Nietzsches schillernder Diagnose an, dass Gott tot sei. Es ist jedoch schwer zu bestimmen, was diese Diagnose für Nancy bedeutet: Ist Gott gestorben, weil es ihn nie gab? Oder ist Gott nur abwesend, verschwunden, entflohen, könnte aber in irgendeiner Form wiederkommen, ähnlich wie in Heideggers Ereignis-Denken der 1930–40er Jahre? Auch wenn das Göttliche in den Religionen weiterhin an besonderen Orten verehrt wird, hat Gott Nancy zufolge alle Tempel verlassen; selbst die Leere sakraler Orte weise nicht mehr auf Gott hin. Im Hintergrund steht hier wohl der Ausruf des «tollen Menschen», der bei Nietzsche den Tod Gottes verkündet hat: «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?»⁹ Von der Liturgie ist für Nancy nichts übrig geblieben; selbst der Beter *zitieren* nur noch ein Gebet. Nancys Fazit: Sakrale Orte, ohne Götter, seien überall um uns verteilt, offen und bereitet für unser Kommen, zum Besuch derer, die dort das treffen wollen, was wir Menschen nicht sind und was die Götter niemals waren. Sakrale Orte bezeichnet er in diesem Sinne als «dis-location» ohne alle religiösen Ab- und Eingrenzungen. Nancy spricht in Andeutungen auch davon, dass der Tod Gottes die Vergöttlichung des Menschen verheiße. «Ich bin Gott»: Es sei unmöglich, diese Antwort auf den Fehl Gottes zu vermeiden.¹⁰ Sind also sakrale Orte heute für Nancy gegenüber den traditionellen sakralen Topoi «Dis-lokationen», versetzte Orte eines neuen und verwandelten Mensch-seins?

Es ist hier nicht der Ort für eine Auseinandersetzung mit Nancy. Sicherlich eröffnen sich für die christliche Theologie stets wichtige Einsichten aus atheistischer Religionskritik. Im Blick auf Nancys Ausführungen dürfte jedoch die kritische Nachfrage eine zentrale Stelle einnehmen, vor allem an die von ihm einfach behauptete, aber nicht weiter begründete These vom Tod Gottes. Allerdings hat Nancy mit seiner Vision von göttlichen Orten ohne alle religiösen Ab- und Eingrenzungen eine Unterscheidung vorgestellt, die

für jeden Ansatz einer theologischen Topologie sakraler Orte grundlegend ist: die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Wenn wir von «sakralen Orten» sprechen, grenzen wir diesen Ortstypus unvermeidlich von nicht-sakralen Orten ab. Wo liegt diese Grenze? Wo endet das Sakrale und wo beginnt das Profane? Die oben vorgestellte Typologie von Orten bietet bereits eine erste wichtige Kategorisierung, insofern sie sakrale Orte als eine Variante der *Eutopoi* und *Utopoi* ausweist. Sie lässt aber beispielsweise die spezifische Differenz zwischen einem sakralen und einem nicht-sakralen *Eutopos* noch offen. Vom Wortsinn ist das Profane das «Gemeine», was sich vor («pro-») dem *Fanum*, dem Heiligtum, befindet. Dafür finden sich zahlreiche Beispiele: Das griechische Wort für Tempel oder Heiligtum «*Tēmenos*» stammt vom Verb «*temnein*», was «abschneiden», «abgrenzen» bedeutet. Der griechische Tempel war ein von einer Säulenhalle und Umfriedungsmauer («*Períbolos*») eingegegtes Heiligtum. Auch der von den Römern zerstörte Jerusalemer Tempel war ein mit Mauern genau umgrenzter Bezirk, in dessen Innerem das nur für den Hohepriester zugängliche Allerheiligste lag. Auch im Christentum gibt es für die Unterscheidung zwischen sakralem und profanem Raum oder Ort zahlreiche Beispiele, etwa die monastische Klausur oder der Akt der Weihe oder Profanierung einer Kirche.¹¹

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen ist in der Religionssoziologie und Religionswissenschaft, vor allem seit den Überlegungen des französischen Religionssoziologen Émile Durkheim (1858–1917), breit diskutiert worden. Für Durkheim ist die strikte Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen das wesentliche Kriterium für die Definition von Religion.¹² Damit sei für jedes religiöse Denken die Aufteilung der Wirklichkeit in zwei radikal voneinander getrennte Welten verbunden. Der Übergang von einer Welt in die andere sei zwar für den religiösen Menschen möglich, aber nur äußerst mühsam und mit einem langen Initiationsritus oder einer Metamorphose verbunden. Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986) greift diese Unterscheidung in seinem Buch *Das Heilige und das Profane* auf und vertieft sie. Das Heilige und das Profane sind für ihn zwei Arten des «In-der-Welt-seins», zwei ganz verschiedene Seinsweisen, die religiös einen Unterschied zwischen Chaos und Kosmos begründen. Religionen, so zeigt Eliade mit reichem Anschauungsmaterial, kennen jeweils sakrale Räume, die sie etwa durch Weihehandlungen strikt vom profanen Bereich trennen. Sakrale Räume sind Eliade zufolge durch «Hierophanien», Erscheinungen des Heiligen oder Göttlichen in der religiösen Erfahrung geprägt.¹³ Durch die Hierophanie an solchen Orten wird ein fester Orientierungspunkt als Zentrum für den religiösen Menschen im ansonsten mehr oder weniger gleichförmigen profanen Raum gestiftet. Eliade untersucht die Einhegung des

Heiligen an vielen religionsgeschichtlichen Beispielen, etwa an der Bedeutung, die einer Tür als Übergangsschwelle zwischen beiden Welten in den Religionen zukommt. Zum einen werden die Tür und ihr Umfeld religiös-symbolisch besonders gestaltet (etwa romanische Tympana), zum anderen finden sich in den Religionen zahlreiche Rituale für ihr Durchschreiten (im Christlichen etwa das Sich-Bekreuzigen). Ergänzen kann man, dass jüdisch-christlich gerade die Haltung der Ehrfurcht zentral für dieses Durchschreiten ist. Das wird besonders augenscheinlich, wenn Gott zu Mose am brennenden Dornbusch sagt: «Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden» (Ex 3,5).

Fassen wir zusammen: Durkheim und Eliade betonen den Unterschied zwischen dem Heiligen und Profanen als Trennung zweier Welten. Diese Trennung konstituiert das Wesen des Religiösen und macht ritualisierte Regelungen für den Übergang der Schwelle zwischen diesen Welten nötig. Für Nancy ist diese Trennung zwischen dem Profanen und Heiligen nach dem «Tod Gottes» obsolet geworden. Paradoxerweise hält er trotzdem an der Rede von «göttlichen Orten» als «Dis-lokationen» eines verwandelten Menschseins fest. Auf die Frage, was sakrale Orte kennzeichnet, scheint damit religionsphilosophisch ein zentrales Merkmal gefunden: ihre strikte und normative Abgrenzung von profanen Orten. Verhält sich das im Christentum aber wirklich so? Eine genauere Analyse zeigt, dass die These, die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und Profanen sei für Religionen wesentlich, für das Christentum differenzierter zu betrachten ist.

4. Ansätze einer theologischen Topologie

Wie lassen sich sakrale Orte im christlichen Glauben näher bestimmen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der christliche Glaube an Gottes Präsenz in der Welt an sakralen Orten zurückgeht auf die jüdische Vorstellung der «Schechina». Damit wird die Einwohnung Gottes auf Erden in der Bundeslade bezeichnet, zunächst im beweglichen Zelt, dann im Jerusalemer Tempel: «Sie sollen mir ein Heiligtum machen! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen» (Ex 25,9). Sakrale Orte sind Plätze, an denen Gott wohnt oder in besonderer Weise präsent ist. Im Folgenden möchte ich das Augenmerk auf physisch existierende und lokalisierbare sakrale Orte legen. Das heißt, sakrale Orte als *Utopoi*, die nicht physisch vorkommen oder lokalisierbar sind, werde ich an dieser Stelle nicht weiter untersuchen. Im Blick auf die vorgestellte Klassifikation von Ortsbestimmungen geht es dann um sakrale Orte als *Eutopoi*. Solche *Eutopoi* sind christlich Orte mit einer positiven Bedeutungszuschreibung für die Gläubigen,

selbst dann, wenn der Anruf Gottes an einer solchen Stelle als herausfordernd, schmerzvoll und lebenswendend erfahren wurde. In diesem Sinne können sakrale Orte für Christen weder *Dystopoi* noch *Atopoi* sein.¹⁴ Von dieser Grundbestimmung aus lassen sie sich weiter differenzieren; ich möchte zwei wichtige Unterscheidungen vorstellen:

Erstens die Unterscheidung zwischen sakralen Orten mit einer statisch-baulichen und einer spirituell-dynamischen Dimension. Als Beispiele für die erste Kategorie kann man natürlich Kirchen als Bauwerke anführen, aber auch besondere heilige Städte wie Jerusalem oder Bethlehem. Die zweite Dimension betrifft räumlich zwar lokalisierbare, aber nicht statisch-festgelegte, sondern dynamisch-wandelbare Orte. Beispiele dafür sind die Anwesenheit Gottes zum einen in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, zum anderen im Antlitz des Notleidenden (gemäß Mt 25,31–46) oder dort, wo sich (gemäß Mt 18,20) zwei oder drei Christinnen und Christen in Jesu Namen zum Gebet versammelt haben. In einem übertragenen und allgemeinen Sinne wäre hier auch der Mensch als Ort Gottes zu nennen,¹⁵ wie er biblisch als Geschöpf, Ebenbild oder ‹zerbrechliches Gefäß› (2 Kor 4,7) beschrieben wird.

Zweitens die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Graden der göttlichen Präsenz bzw. Hierophanie an Orten. Diese Unterscheidung ist grundlegend für jede christliche Topologie und berührt komplexe dogmatische Lehren und philosophische Voraussetzungen des christlichen Glaubens. Darauf kann ich hier andeutungsweise eingehen. Wenn christlich von sakralen Orten die Rede ist, geht es – im Kontext von *Eutopoi* – um die Präsenz Gottes an bestimmten, lokalisierbaren, teils statischen, teils wandelbaren Orten. Die Präsenz Gottes an diesen sakralen Orten ist aber unterschiedlich zu fassen, sie ist in Bezug auf das eucharistische Brot anders als in Bezug auf den Kölner Dom und wieder anders in Bezug auf das Antlitz des Notleidenden. Selbst im Vergleich zu den beiden sakralen Orten einer geweihten Kirche und einer nicht geweihten Kapelle gilt es aus katholischer Perspektive eine unterschiedliche Form der Anwesenheit Gottes festzuhalten: Da nur in jener die *Reliqua Sacramenti*, die in der Eucharistiefeier konsekrierten, aber nicht kommunizierten Hostien, im Tabernakel aufbewahrt sind, ist die Präsenz des Heiligen dort konkreter bzw. unmittelbarer als in dieser. Um die Modi der göttlichen Präsenz an Orten zu unterscheiden, muss die theologische Topologie sowohl auf die christliche Schöpfungslehre als auch auf die philosophische Ontologie eingehen. Zielpunkt dabei ist die begründete Differenzierung zwischen unterschiedlichen Seinsformen der göttlichen Präsenz in der Welt.

Wie ist Gott gemäß christlicher Sichtweise präsent in der Welt und an bestimmten Orten? Zunächst *ex negativo*: Weder ist Gott präsent im Sinne des Pantheismus, da er nicht identisch mit seiner Schöpfung ist, noch im Sinne des

Deismus, da er zwar transzendent ist, aber im Sinne des Theismus in die Welt eingreift. Die Schöpfung ist also selbst nicht Gott, wohl aber auf Gott hin offen. Gott zeigt und offenbart sich in seiner Schöpfung, so dass die Geschöpfe im Glauben in allen Dingen in unterschiedlicher Deutlichkeit Spuren und Verweislagen auf ihn hin erkennen können. In diesem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz ist die Welt als Schöpfung selbst ein Ort, in dem Gott sich zeigt und Formen seiner Präsenz erfahrbar sind. Schon die spätantike Theologie nennt die Schöpfung «*oikos*», Haus Gottes, in dem alles Lebendige seinen Ort hat und das er durch seine «Ökonomie», sein Heilshandeln, führt und lenkt. Wie ist Gott in der Welt präsent? Ein Erklärungsmodell bedient sich der neuplatonisch inspirierten Partizipationsontologie:¹⁶ Demnach ist Gott nicht gegenständlich in der Welt anwesend, als irdisches Objekt, sondern repräsentational, als Seinsgrund des Seienden, der sich in unterschiedlichen Graden in seiner Schöpfung repräsentiert bzw. vergegenwärtigt. Dieses ontologische Modell von Präsenzmodi Gottes in der Welt folgt dem Urbild-Abbild-Gedanken, nach dem Gottes unsichtbare Wirklichkeit nicht nur als Urbild gilt für alles, was existiert, sondern auch gradueller Weise Anteil hat an der Seinsweise der sichtbaren Wirklichkeit. Diese Ontologie geht also von graduell unterscheidbaren Typen der Repräsentation Gottes in der Welt aus. Demnach können irdische Abbilder das göttliche Urbild in verschiedenen Stufen der Deutlichkeit zum Ausdruck bringen, wobei es ein Gesetz der Proportionalität gibt: Je mehr im Abbild das Urbild repräsentiert ist, desto göttlicher ist es.¹⁷ Die Spanne der Repräsentation Gottes in irdischen Abbildern reicht im Denken der katholischen Theologie von der unausdrücklichen göttlichen Präsenz als Spur in der geschaffenen Natur über seine mittelbare Präsenz am Versammlungsort von Christen bis hin zu seiner «Realpräsenz» in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, in denen für den Glauben der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind. Doch selbst für diese höchste Präsenzform gilt, dass sie Gottes Sein oder Heiligkeit nie ganz fassen kann. Augustinus hat dies treffend so ausgedrückt, dass Gott «überall ganz» («*ubique totus*») sei, ohne dass «irgendeine Sache» ihn ganz fassen könne («*et res nulla te totum capit*»).¹⁸ Zuletzt und zuhöchst ist es Christus selbst als wahrer Mensch und wahrer Gott, in dem in den Koordinaten des Irdischen Urbild und Abbild zur Deckung kommen (vgl. Joh 14,9; aber auch Mt 24,36).

Ausgehend von dieser ontologischen Skizze wird eine genauere christlich-katholische Bestimmung der Sakralität von Orten möglich. Sakrale Orte sind Orte, an denen die Heiligkeit Gottes präsent und erkennbar wird. Christlich gesehen, ist Gott allein und schlechthin der Heilige; alles andere kann nur insofern «heilig», oder besser, «sakral» genannt werden, als es von seiner Heiligkeit erfüllt ist und daran Anteil hat. Insofern gibt es, terminologisch präzise, genau

so wenig heilige, sondern nur sakrale Orte, wie auch Gott umgekehrt nicht sakral, sondern heilig ist.¹⁹ Diese theologische Einsicht kann philosophisch mit der Ontologie der Repräsentation begründet werden: Nur das Urbild Gott ist als solcher der Heilige, wogegen das Abbild nur insofern «heilig» oder «sakral» genannt werden kann, als in ihm das Sein des Heiligen, also Gottes, aufscheint. In Bezug auf die von der Kirche verehrten Heiligen heißt das: In ihrem Leben der existenziellen Christusbefolgung ist Gottes Heiligkeit in einem besonderen Maße repräsentiert. In Bezug auf Kirchen und Andachtsräume als sakrale Orte heißt das: Bei aller kunstgeschichtlichen Bedeutung können Kirchen nicht aus baulich-architektonischen Gründen als sakrale Orte verstanden werden, sondern allein deshalb, weil in ihnen in der liturgischen Versammlung die Präsenz des Heiligen in Wort und Sakrament gefeiert wird. Die Sakralität eines Ortes ist freilich unterschiedlich: Sie bemisst sich theologisch am Grad der Repräsentanz Gottes, das heißt, an der Konkretheit oder Unmittelbarkeit, in der Gott in ihm präsent und für die Gläubigen in ihrem liturgischen oder karitativen Dienst erfahrbar ist. In dieser Hinsicht wird im Glaubensbekenntnis auch die Kirche selbst «heilig» genannt, weil es in entscheidendem Sinne nicht die Steine der Gotteshäuser sind, die sie lebendig machen, sondern die für Gottes Heiligkeit empfänglichen Menschen, die sie als «lebendige Steine» – wie es 1 Petr 2,5 heißt – zu einem geistigen Haus aufbauen.

Diese Überlegungen verweisen zurück auf die Differenz zwischen dem Heiligen und Profanen. Diese religionstheologische Unterscheidung gilt selbstverständlich auch im Kontext des christlichen Glaubens, wenn auch weitaus dynamischer und weniger kategorisch als in den Konzepten von Durkheim und Eliade beschrieben. Schöpfungstheologisch und repräsentationsontologisch erfüllt Gottes Heiligkeit und Präsenz in unterschiedlichen Seinsweisen die ganze von ihm geschaffene Wirklichkeit: Selbst das Profane des *Atopos* kann in diesem Sinne als der der Heiligung noch harrende Ort verstanden werden. Und sogar das Unheilige eines *Dystopos* ist deshalb möglich, weil es der Heiligkeit Gottes in einem Akt der Auflehnung gegen seinen Willen beraubt worden ist. In dieser schöpfungstheologischen Perspektive bezeichnet auch der ausgegrenzte Vorhof zum Tempel noch einen Ort Gottes. Der sakrale *Eutopos* ist insofern nicht kategorial von anderen Ortsbestimmungen unterschieden; er bleibt jedoch ein besonderer und ausgezeichneteter Topos der Präsenz Gottes und seiner Verehrung.

Anmerkungen

- 1 Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 208a.
- 2 Cresswell spricht von einer «erosion of place» (Tim CRESSWELL, *Place. An Introduction*, Chichester 2015, 75), Casey von «the shunning of place» (Edward S. CASEY, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley 1998, xii).
- 3 Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, 148.
- 4 Man könnte hier die Bestimmungen aufgreifen, die Charles Taylor in *Ein säkulares Zeitalter* unter Erfahrungen der «Fülle» («fullness») beschreibt und auch mit der Bezugnahme auf einen «Ort» verknüpft. Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 18–21.
- 5 Vgl. Marc AUGÉ, *Nicht-Orte*, München 2014, 83–85. Vgl. Michel DE CERTEAU, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 197.
- 6 Reinhard Koselleck spricht hier von der «Verzeitlichung der Utopie» (Reinhard KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/M. 2006, 256).
- 7 Falls man davon ausgeht, dass die Seele zumindest indirekt lokalisierbar ist, insofern sie sich räumlich auf die Leibdimension des Körpers eines Menschen bezieht, wäre sie unter *Eutopoi* zu subsumieren.
- 8 Zur Vielfalt und Verbreitung sakraler Orte vgl. David L. CARMICHAEL u. a. (Hg.), *Sacred Sites, Sacred Places*, New York 1994.
- 9 Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, München 1988, 482.
- 10 Jean-Luc NANCY, *Des lieux divins*, in: Qu'est-ce que dieu? Philosophie et Theologie (Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson), Saint Louis 1985, 539–587, hier 561.
- 11 Vgl. dazu Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt 1994, 123–128.
- 12 Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 2007, 62.
- 13 Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M. 1984, 23f.
- 14 *Dystopoi* in theologischem Sinne wären Orte, an denen sich Menschen aus ihrer geschöpflichen Freiheit heraus radikal gegen Gottes Liebesgebot gewandt haben (so etwa Auschwitz).
- 15 Vgl. dazu Ulrich BEUTTLER, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 523.
- 16 Auf das komplexe Thema der christlichen Rezeption der Partizipationsontologie, die von Augustinus bis zur *Radical Orthodoxy* reicht, kann ich hier nicht genauer eingehen. Vgl. David C. SCHINDLER, *What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in Plato, Plotinus, and Aquinas*, in: *Nova et Vetera* 5 (2007), 583–618; zu Thomas von Aquins Modell Rudi TE VELDE, *The Divine Science of the Summa Theologiae*, Farnham 2006, 123–146.
- 17 Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität – Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 126–162.
- 18 AUGUSTINUS, *Confessiones* I,3.
- 19 Vgl. Josef PIEFER, *Sakralität und «Entsakralisierung»*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 7, hg. von Bernhard WALD, Hamburg 2000, 394–419, hier 401f.

Abstract

What are Sacred Places? Outline of a Theological Topology. What are sacred places? How do they differ from non-sacred places? What are their core features within Christianity? This paper aims at clarifying the idea of sacred places. The first section starts with philosophical assumptions on the meaning of place from a phenomenological perspective. The second section offers a classification of different types of places. The third section focuses on the classic distinction between the sacred and the profane. The fourth section draws an outline of a theological topology.

Keywords: place – space – non-places – topology – phenomenology – sacred – profane – representation

KENOSIS ALS DIENST AN DER EINHEIT

Chiara Lubich und die «Liturgie des Profanen» –
ein Durchblick in Texten

*Christus. Der Teufel zeigt ihm die Reiche der Welt.
WIRF DAS KREUZ AB UND ALLES IST DEIN.*

*In den Zeiten des Verrats
Sind die Landschaften schön.*

Heiner Müller

*Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen
außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten*

Paulus von Tarsus

Verboten des Konzils

Das II. Vatikanum brauche – wie die Kirchengeschichte zeige – Konzilsheilige, damit seine Aussagen unumkehrbar werden. Für den binnenchristlichen und den interreligiösen Dialog seien das Johannes Paul II. und – in Zukunft vielleicht – Chiara Lubich. Der Dialog mit Menschen nichtreligiöser Weltanschauung könne für Lubich womöglich ein Alleinstellungsmerkmal sein. Mit dieser Aussage unterstrich im Frühsommer 2013 ein emeritierter Bischof der Heiligsprechungskongregation die dogmatische und kirchenpolitische Dimension der Frage, ob für die Fokolar-Gründerin ein Seligsprechungsprozess eingeleitet werden soll.

Eine solche vatikanische Wertschätzung oder gar das Faktum, dass sich typische Gehalte der Fokolar-Spiritualität in päpstlichen Schreiben – wie etwa in *Novo Millennio Ineunte* von Papst Johannes Paul II. – wiederfinden würden, war in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Entstehen der Bewegung in

FRANZ KRONREIF, geb 1951, Dipl. Ing., Mag. theol., Architekt und Stadtplaner in Wien, 2007–2014 am Zentrum der Fokolar-Bewegung in Rom für den Dialog mit nicht-religiösen Weltanschauungen.

keiner Weise absehbar.¹ Ganz im Gegenteil: Bis zum Konzil drohte ihr mehrfach die Auflösung. Neben den für solche Neuaufbrüche selbstverständlichen Kinderkrankheiten waren vor allem zwei Hauptvorwürfe maßgeblich: die Fokolare seien Protestanten und Kommunisten – für den italienischen Katholizismus der Nachkriegszeit höchst verwerfliche Zuschreibungen. Sich intensiv mit der Heiligen Schrift zu befassen, galt als unkatholisch und einer der Schlüsselbegriffe der «gemeinschaftlichen Spiritualität» war «Einheit». Das entsprach nun genau dem Namen der Tageszeitung der kommunistischen Partei Italiens «l'Unità». Dass Chiaras Bruder Gino Lubich dort Redakteur war, schien die Querverbindung noch zu unterstreichen. Gleichzeitig war das Engagement der Fokolar-Bewegung in der DDR ein nicht unwichtiges Hindernis für die Auflösung, wie sich später herausstellen sollte.

Die schweren Jahre der Verhöre beim «Heiligen Offizium» und der unsicheren Zukunft waren für Chiara Lubich sozusagen eine erste Nagelprobe für einen Text, den sie kurz zuvor in einem Dolomitendorf niedergeschrieben hatte: «Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: Jesus den Verlassenen. Ich habe keinen Gott außer ihm.» «Das Kreuz abzuwerfen» und den «Bräutigam» zu verraten war nie eine Option.

Im Jahr 1962, also knapp vor dem Konzil, wurde die Fokolar-Bewegung unter Papst Johannes XXIII. für drei Jahre *ad experimentum* anerkannt.² Was da aber anerkannt wurde, war fast eine Karikatur dessen, was sie eigentlich sein wollte. Das betraf nicht zuletzt die Führungsfrage, die Papst Paul VI. bereits 1964 mit einem mutigen Schritt im Prinzip löste. Es war nicht mehr einem Kleriker vorbehalten, eine so komplexe Wirklichkeit zu leiten, wie es die Fokolar-Bewegung war, der zudem noch Priester angehörten, sondern das stand nun Laien, ja sogar Frauen offen. Während Papst Pius XII. am 22. August 1956 in einem Gespräch mit P. Riccardo Lombardi im bestimmenden Einfluss von Chiara Lubich noch ein Problem sah – «Però, c'è di mezzo una donna» [Doch da steht eine Frau im Wege]³ –, sagte Paul VI. Ende Oktober 1964 zu Chiara Lubich: «Es ist euer Charisma, ihr seid die Architekten». Allein an diesen zwei Aussagen wird der kirchliche Epochenwandel deutlich.

Das Zweite Vatikanische Konzil war für Lubich und die Fokolar-Bewegung ein Gottesgeschenk, gewirkt vom Heiligen Geist, der schon Jahrzehnte zuvor an verschiedenen Stellen der Kirche verborgene Keimlinge gezogen hatte und sie nun für die ganze Kirche ans Licht brachte. Die ersten zwei Jahrzehnte dienten somit ganz zentral der Einwurzelung der Ursprungs-Inspiration ins konkrete Leben einer zeitgemäßen Christusnachfolge, aus der sich in der Folge des Konzils eine ganze Reihe von neuen Wegen erschloss, nicht zuletzt ein Rundum-Dialog, von dem weiter unten die Rede sein wird.

Kenosis – Pfeiler einer «Spiritualität der Einheit»

Man kann diese geschichtliche Episode mit Herbert Lauenroth als einen «Abstieg in den Jordan» lesen, der den Himmel öffnete. Gleichzeitig deutet sie einen Eckpfeiler für Chiara Lubichs Leben und Programm an, wie ihn das 2. Kapitel des Philipperbriefes darstellt. Paulus unterstreicht, dass die Entäußerung des Sohnes bis in die gottfernste Schicht des Menschseins reicht. Die Pointe des dem Paulus schon vorliegenden liturgischen Textes, eben des Philipperhymnus', liegt im Satz, den der Apostel voranstellt. «Seid so gesinnt wie Christus», oder anders gesagt: lebt im Alltag, was ihr im Gottesdienst singt – und feiert sozusagen eine «Liturgie des Profanen»!

Nun kommt das Wort *Kenosis* bei Chiara Lubich selten vor, schon gar nicht in der Anfangszeit der Fokolar-Bewegung. Sie spricht von «Jesus dem Verlassenen» und sieht ihn als Christus, den präexistenten Logos, im Zusammenhang mit der innertrinitarischen Beziehungsdynamik zwischen Vater, Sohn und Geist, mit Schöpfung, Menschwerdung, Passion, Kreuz, Tod und Abstieg ins Totenreich. Jesus der Verlassene ist die Talsohle des Abstiegs, der unvermittelt in die Auferweckung und den Aufstieg zur Rechten des Vaters mündet und uns Christi erfahrbare Gegenwart bis an die Grenzen der Erde sichert.

Mit Jesu Gebet «Vater, gib dass sie eins seien ...» (Joh 17,21) zusammen bildet der Verlassenheitsschrei des Erlösers «Mein Gott, warum hast du mich verlassen» (Mk 15,34), eine der beiden Seiten der Medaille, zwischen denen Lubichs gesamte Spiritualität der Einheit liegt.

In ihrem Buch «Der Schrei der Gottverlassenheit» schildert die Fokolar-Gründerin die «Entdeckung» von Jesus dem Verlassenen bereits wenige Wochen nach dem «Gründungsdatum», also im Januar 1944. Dass man damals nicht von *Kenosis* sprach, hatte durchaus sein Gutes. So bemerkte sie nicht, dass die harsche Verurteilung jeglicher *Kenosis*-Theologie durch Papst Pius XII. im Jahr 1951⁴ eigentlich auch sie betroffen hätte und sah hinsichtlich Jesus des Verlassenen keinen Anlass zu Selbstzensur.

Jesus der Verlassene war also bereits zu Beginn von Chiara Lubichs geistlichem Weg zentrales Leitmotiv und noch mehr in der dreieinhalb Jahre lang währenden geistlichen Prüfung vor ihrem Tod. Und er war der Leuchtturm in ihrem gesamten Leben, Denken, Beten und Wirken in den mehr als 60 Jahren dazwischen. Den rechten Zugang zu allem, was sie gedacht, gesagt und gelebt hat, findet man nicht ohne den Schlüssel von Jesus dem Verlassenen als den Inbegriff der *Kenosis*. Dabei gilt es zu beachten, dass Lubich jede leidverklärende Innerlichkeit fernliegt, schreibt sie doch in ihrem Realismus: «Man liebt nicht das Leid, das immer negativ ist, sondern Jesus im jeweiligen Schmerz.»⁵

Eine der Gründergestalten der Republik Italiens, der Schriftsteller Igino Giordani, hatte bei einem Besuch in den Dolomiten, wo Chiara Lubich mit drei anderen jungen Frauen die Sommerferien verbrachte, in einem gewissen Sinn eine mystische Periode mit ausgelöst, die in der Fokolar-Bewegung «Paradies '49» genannt wird. Giordani ist es vor allem zu verdanken, dass der Großteil von Chiara Lubichs Intuitionen erhalten geblieben ist, nicht zuletzt, weil sie ihm regelmäßig ihre Kurznotizen nach Rom sandte, wo er im Vatikan die Zeitschrift «Fides» leitete. Hier einer der dichten und aufschlussreichen Texte aus jener Periode:

Was ist die Liebe schlechthin⁶, die reine Liebe? Und ich verstand, dass sie der Schmerz ist [...]. Gott konnte nicht genug kriegen an Liebe, im Ungeschaffenen, in der Dreifaltigkeit und im Geschaffenen mit dem Gesetz der Liebe, welches das Universum durchströmt: Er wollte [noch] jede Uneinheit zu Liebe machen. Er wurde Mensch, um auf neue Weise zu lieben, durch den Schmerz; um den Schmerz zu «vergöttlichen» und somit jede Uneinheit; und er zog alle Schmerzen der Welt an sich, alle Uneinheiten des Universums und verwandelte sie in Liebe, in Gott. Also kann ich jetzt mehr lieben als zuvor: ich liebe mit der Liebe und ich liebe mit dem Schmerz [...]. Wie wertvoll der Schmerz ist! Er ist ein gesteigerter Gott, die Über-Liebe. [...] Mehr als so könnte ich nicht lieben; gesegnet jeder Schmerz, der mich die LIEBE mehr lieben lässt.

Der folgende Text vom 20. September 1949 beschließt die zentrale Phase der rund zwei Monate dauernden intellektuellen Visionen. Giordani hatte Lubich aufgefordert, nicht «auf dem Berg» zu bleiben, sondern wiederum in den Alltag der Menschheit «herabzusteigen», um dort das empfangene Licht fruchtbar zu machen. Chiara erkannte darin einen Anruf Gottes. So entstand einer der tragenden Texte der Spiritualität der Einheit, sowie des gesamten Lebens der Fokolar-Bewegung, den sie später unter das Pauluswort «Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten» (1 Kor 2,2) gestellt hat:

Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: Jesus den Verlassenen. Ich habe keinen Gott außer Ihm. In ihm ist das ganze Paradies mit der Trinität und die ganze Erde mit der Menschheit. Was sein ist, ist also mein, sonst nichts. Und sein ist das Leid der ganzen Welt – und deshalb auch mein.

Ich werde durch die Welt gehen und ihn suchen, in jedem Augenblick meines Lebens.

Was mir weh tut, ist mein. Mein ist das Leid, das mich im Augenblick berührt. Mein ist das Leid der Menschen neben mir (das ist mein Jesus). Mein ist alles, was nicht Friede oder Glück, was nicht schön, liebenswert, [unbeschwert]⁷ ist [...] – kurz: all das, was nicht Paradies ist. Denn auch ich habe mein Paradies, doch es ist das Paradies im Herzen meines Bräutigams. Ein anderes kenne ich nicht.

So wird es sein in den Jahren, die mir bleiben: dürstend nach Schmerz, Angst, Verzweiflung, Schwermut, Trennung, Verbannung, Verlassenheit und innerer Qual, nach [...] allem, was er ist, und er ist die Sünde, die Hölle.

So trockne ich die Flut der Bedrängnis in den Herzen vieler, die mir nahe sind, und durch die Gemeinschaft mit meinem allmächtigen Bräutigam auch in manchen, die fern von mir sind. Ich werde vorübergehen wie Feuer, das verzehrt, was vergehen muss, und nur die Wahrheit bestehen lässt. Aber dazu ist es nötig, wie er zu sein: Er zu sein, je im Jetzt des Lebens.⁸

Dieser programmatische Text wurde lange nicht im vollen Umfang veröffentlicht, war doch die Bewegung in den 1950er Jahren – wie gesagt – von der kirchlichen Auflösung bedroht.⁹ Was aus diesem Text in der Folge entstanden ist, wird noch skizzenhaft zur Sprache kommen. Zuvor leite ich mit einem kurzen Text aus dem «Paradies '49» auf Lubichs letzte Lebensphase über. 1950 schreibt Lubich: «Um unser Ideal der Einheit zu verwirklichen [...], ist von uns noch etwas darüber hinaus gefordert: die dunkle Nacht Gottes.»¹⁰ Sie meint damit eine Nacht über die von Johannes vom Kreuz beschriebene «Dunkle Nacht der Sinne und des Geistes» hinaus, eine Teilhabe an Jesu Verlassenheitsschrei.¹¹

Im September 2004 tauchte Chiara in besonderer Weise in diese «Nacht Gottes» ein und blieb mit kurzen Pausen bis etwa eine Woche vor ihrem Tod am 14. März 2008 darin gefangen. Bisweilen verfasste sie kurze Aufzeichnungen über das, was sie lebte. Sie vermisste nicht einfach nur Gottes Gegenwart, sondern er war ihr in dieser Gottesfinsternis abhandengekommen, «als ob die Sonne hinter dem Horizont untergegangen und endgültig verschwunden sei.» Ihre Frage «wozu habe ich gelebt, wenn mein Ideal [Gott] nicht mehr existiert?» war nicht bloß rhetorisch gemeint. Doch hören wir Lubich selber:

In der Nacht des Geistes spürt man, dass Gott gegenwärtig ist und einen leiden lässt. [...] Dies hier ist eine andere Nacht: die letzte Nacht, die man hier auf Erden durchlebt. [...] Gott ist ganz weit weg. Die Seele fühlt sich allein, gepeinigt von unglaublichem Schmerz. «Zu wem gehe ich? Auf wen stütze ich mich?» Gott ist weit fortgegangen, [...] er entfernt sich bis zum Horizont des Meeres, hinter dem Horizont verschwindet er und ist nicht mehr zu sehen. [...]

Man muss wirklich von einem Jenseits der Grenze sprechen, wo man Gott nicht mehr sieht. Die Seele wird in dieser Nacht so sehr angefochten, dass sie für viele Monate alles, alles verliert. Gott lässt sich nicht mehr wahrnehmen. Die Seele ist allein gelassen. [...] Man denkt: «Gott hat mich vergessen. Gott erinnert sich meiner nicht. ... Warum? Warum?» Das ist Teilhabe an der Gottverlassenheit Jesu, ähnlich der Hölle, die in der Abwesenheit Gottes besteht. [...] In jenen Tagen wurde ich an das Weizenkorn erinnert, das sterben muss. Ich empfand mich als Tote, verlassen, in der Hölle. Nie hätte ich gedacht, dass daraus Früchte erwachsen könnten.¹²

Es scheint, als sollte sie in dieser letzten Nacht mit ihrem «Bräutigam» und seiner Mission gleichförmig zu werden.

Wie im Himmel... – ein kenotisches Gottesbild

Zwischen dem deutschen Theologen Klaus Hemmerle und Chiara Lubich bestand eine starke Wechselwirkung. Der nachmalige Bischof von Aachen war einerseits ein geistlicher Sohn Lubichs und hat andererseits manche Entwicklungen bei Chiara Lubich und in der Fokolar-Bewegung maßgeblich mit bewirkt, etwa die Entstehung eines Zweiges von mit der Fokolar-Bewegung verbundenen Bischöfen oder der interdisziplinären Studiengruppe «Scuola Abbà», deren wichtigste Aufgabe es ist, die Texte von 1949 theologisch und kulturell zu erschließen. Umgekehrt ist Hemmerles theologisches Schaffen sehr tief von Lubichs Gedankengut inspiriert, auch wenn er es so eigenständig weitergedacht hat, dass man die vielfältigen Anknüpfungspunkte erst bemerkt, wenn man Lubich genau kennt. Beispielhaft bringe ich weiter unten einen Hemmerle-Text.

Dieser «Scuola Abbà» gehört u.a. der in Sibiu/Hermannsstadt lehrende Schweizer evangelische Theologe Stefan Tobler an. In seinem aufschlussreichen Werk «Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs» versucht er dieses zentrale Element einer in der katholischen Kirche entstandenen Spiritualität aus evangelischer Perspektive zu durchdringen und öffnet gerade dort die gelungensten Durchblicke, wo er als Evangelischer mit Lubichs Denken zunächst einmal fremdelt. Davon abgesehen finden sich in Toblers Buch viele sonst auf Deutsch noch nicht zugängliche Aussagen Chiara Lubichs.

Wenn Lubich z.B. schreibt: «Jesus ist Jesus der Verlassene. Denn Jesus ist der Heiland, der Erlöser, und er erlöst dadurch, dass er über die Menschheit das Göttliche ausgießt durch die Wunde seiner Verlassenheit. Sie ist die Pupille im Auge Gottes, die unendliche Leere, durch die Gott auf die Welt, auf uns blickt: das Fenster Gottes, geöffnet auf die Welt; das Fenster der Menschheit, durch das man Gott sieht»¹³, dann zieht Tobler daraus den folgerichtigen Schluss, dass Gott «letztlich nur als Gott mit und durch diesen Gottverlassenen zu verstehen» ist.¹⁴ Der Skandal des Kreuzestodes Jesu wurde schon bei Paulus als Offenbarung verstanden: als Offenbarung der göttlichen Kenosis.¹⁵

Die Kenosis ist für Lubich Merkmal auch der immanenten Trinität. Dort gilt: «Sein und Nicht-Sein fallen in eins zusammen. Der Vater schenkt sich (= er ist nicht) aus Liebe dem Sohn und der Sohn schenkt sich (=er ist nicht) aus Liebe dem Vater.»¹⁶ und setzt sich über die Schöpfung hinaus in der Inkarnation fort, um alles Geschaffene in den dreieinen Gott aufzunehmen:

Der Vater sandte den Sohn auf die Erde, um sich mit den geschaffenen Dingen zu verbinden, sie zusammenzufassen und zu vergöttlichen. Jesus, der Mittler, war der Grund der Vermählung des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen, der Einheit

zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem [...] Somit war am Ende alles Gott: Gott in sich und Gott im Geschaffenen.¹⁷

Zur Sünde geworden, wurde er zum Nichts. In ihm ist das Nichts so sehr mit dem Alles (Gott) vereint, dass das, was dem einen zukommt auch des anderen ist, und so wurde das Nichts zum Alles: Jesus der Verlassene ist Gott. Jesus – die Sünde ist Gott; Jesus – das Nichts ist Gott; Jesus – die Hölle ist Gott.¹⁸

Wo sich Jesus nun aus Liebe genichtet hat, soweit dass er Sünde, absolutes Nichts, Hölle geworden ist, fand er sich als Heiliger, Alles, Gott, Paradies wieder.¹⁹

Tobler bemerkt dazu, dass Jesus nicht bloß «etwas» weggegeben oder «etwas» auf sich genommen hätte. Er habe in Lubichs Sicht vielmehr sich selbst sozusagen zum Gegenteil gemacht, indem er sich mit aller Negativität identifizierte, in diese einging und sie so mit seiner Präsenz erfüllte. Gott gehe so wahrhaftig in die Welt ein. Nicht nur das Menschsein habe Gott sich zu eigen gemacht, sondern auch die Negation allen Menschseins in Sünde, Leid und Tod, das Fallen des Seienden ins Nichts.²⁰

... so auf Erden – Kenopraxis in Kirche und Gesellschaft

Um zu zeigen, wie Klaus Hemmerle diese mystischen Texte Chiara Lubichs theologisch weiterdenkt, führe ich eine Aufzeichnung von ihm aus dem Jahr 1971 an:

Leib ist eine äußerste Möglichkeit, sich ganz zu geben, somit eine Möglichkeit der Liebe – eine Möglichkeit Gottes: Gott war eigentlich nur im Leibe, als «incarnatus» (als Fleischgewordener), so allmächtig, dass er sich ganz, bis zum Tod geben konnte. Und er tut es fort und fort in der Eucharistie und in seinem Mystischen Leib, sofern wir als dessen Glieder es tun. Maria hat sich leibhaftig diesem Sich-Geben Gottes zur Verfügung gestellt, als Jungfrau, als Mutter, als Mitleidende in ihrem Stabat, als die Desolata. Und nun wird in ihr deutlich, dass Sich-Geben heißt: sich gegeben werden, sich empfangen. Nur wer sich gibt, hat sich [...].²¹

Im Johannesevangelium legt Jesus sein eigenes Verhalten als Messlatte für das Verhalten der Christen in Kirche und Gesellschaft auf: «wie ich euch geliebt habe». Er ist Mensch wie wir geworden und in seiner Gottverlassenheit schwach mit den Schwachen. Ihm nachfolgen heißt Lubich zufolge: «Wir müssen uns auf die Ebene der anderen begeben, um uns mit ihnen eins zu machen. Wie das Wort, das bei der Inkarnation zu einem von uns geworden ist, damit wir Kinder Gottes werden, so müssen auch wir lernen, mit allen abzustiegen und dann mit allen aufzusteigen. Das könnte als Erniedrigung erscheinen, als ein Verringern eigener Fülle. In Wirklichkeit ist es ein Vermehren der Liebe.»²²

Kenotische Liebe ohne Maß drückt sich in Barmherzigkeit aus:

Wenn man den Schmerz in seinen grausamsten Schattierungen und den mannigfaltigsten Ängsten kennengelernt hat und man in wortlos flehender Qual

und unterdrücktem Hilfeschrei die Hände nach Gott ausgestreckt hat; wenn man den Kelch bis auf den Grund getrunken und Gott Tage und Jahre lang das eigene Kreuz dargeboten hat – verschmolzen mit seinem [Kreuz], das ihm göttlichen Wert verleiht –, dann wird Gott mit uns Erbarmen haben und nimmt uns in die Vereinigung mit sich auf. [...] Er zeigt uns in höherer und neuer Weise etwas, das noch mehr Wert hat als der Schmerz. Es ist die Liebe in Gestalt der Barmherzigkeit, die einen Herz und Arme öffnen lässt für die Elenden, die Nichtsesshaften, die vom Leben Gepeinigten, für die reuigen Sünder. Eine Liebe, die den auf Abwege geratenen Mitmenschen – ob er nun Freund, Bruder oder unbekannt ist – aufzunehmen weiß und ihm unzählige Male vergibt.²³

Das Maß der christlichen Liebe ist im gekreuzigten und verlassenem Jesus zu finden. Um die Nächsten zu lieben, ist es nötig, alles zur Seite zu stellen, sogar die höchsten geistlichen Dinge; so hat auch er aus Liebe zu uns sogar die Verlassenheit vom Vater durchlitten [...]. Nur eine Liebe, die sich an diesem Maß orientiert, kann die Einheit in Fülle verwirklichen.²⁴

Daraus leitet Lubich einen neuen Stil ab, das Leitungsamt in Kirche und Politik zu gestalten. Sie sieht ein Amtspriestertum, das ohne Prunk und Macht auskommt und reiner Dienst ist; das in sich selber und in den Laien das königliche Priestertum hervorstreicht. «Es gründet gleichfalls in seiner Kreuzeshingabe, in der er Priester und Opfergabe zugleich ist».²⁵ Sie nennt das ein «marianisches Priestertum».

Fallweise klingt bei Lubich durch, als ob sie die Politiker als «profane» Version der Priester sähe. Das kam z.B. bei ihrer Rede am Kongress von Gemeindepolitikern «1000 Städte für Europa» in Innsbruck im November 2001 zum Ausdruck, als sie Politik als *amore degli amori* definierte, als Liebe, die allen anderen Formen der Liebe den ihnen gebührenden Raum schafft. Das Auffallende daran ist die eindeutige Hinordnung der Politik auf Jesus den Verlassenen. Sie gebrauchte den identischen Ausdruck, wie er im ersten in diesem Aufsatz zitierten mystischen Text aus 1949 steht: Liebe schlechthin, *amore degli amori* als Höchstform der Liebe, weil sie sich von unten her in den Dienst jeder anderen Liebe stellt.

Der kenotische Zug findet sich auch in der Ausbreitung der Fokolar-Bewegung wieder. Ab 1960 übersiedelten Ärzte der Bewegung in die DDR, um in kirchlichen Krankenhäusern den Betrieb aufrecht erhalten zu können, in einer Zeit als viele Ärzte sich in den Westen abgesetzt hatten. Einige Jahre später folgten andere dem Hilferuf eines Stammesfürsten im Kamerun, dessen Volk von der Schlafkrankheit dahingerafft wurde. Chiara Lubich lud damals die Jugend der Fokolare ein, sich für die «Operation Afrika» einzusetzen:

Ihr findet ihn [Jesus den Verlassenen] in den Kranken: er war schwerkrank, ja todgeweiht. Ihr findet ihn in den Gefangenen: er war angenagelt. In allen, zu denen ihr bei dem Vorhaben, eure Stadt zu vermessen, gehen wollt, in allen diesen könnt ihr ihn sehen. Und noch etwas: er ist auch die stärkste Motivation, die «Operation Afrika» voranzubringen [...] Jesus der Verlassene ist ja das Bild jenes afrikanischen

Volkes, eines verlassenen, kranken, verlorenen, bitterarmen Volkes, das Gefahr lief auszusterben.²⁶

Seither ist aus einem unzugänglichen Bergdorf mit einer Handvoll Lehmhütten eine Bezirkshauptstadt namens Fontem mit über 20.000 Einwohnern, einem Krankenhaus, einer Internatsschule mit 50% Mädchenanteil, einer Kirche und verschiedenen Handwerksbetrieben gewachsen.

Kenotischer Dialog

Aus analogen Beweggründen hat sich die Fokolar-Bewegung in Algerien, Pakistan und Thailand niedergelassen. In diesen Ländern stand vor allem der interreligiöse Dialog mit Muslimen und Buddhisten im Blickfeld. In dieser Vielfalt von Kulturen, Lebensweisen und Religionen stellte sich immer wieder die Frage, wo denn die Grenzen der Inkulturation seien, d.h. was muss unverzichtbar erhalten bleiben. Lubichs Antwort war denkbar radikal: «Bezüglich des Gleichgewichts zwischen Treue zum unveränderlichen Charisma und der veränderlichen Inkulturation, die sich von Ort zu Ort und im Lauf der Jahre ändert, gilt: man muss sich immer «inkulturieren» (= verändern) im Sich eins machen (= unveränderliches Charisma).»

Die Inkulturation hat zunächst ungeplant den interreligiösen Dialog entstehen lassen. Mittlerweile gibt es Muslime und Buddhisten, die dem innersten Kreis der Bewegung angehören. Darüber darf das ökumenische Engagement nicht vergessen werden. In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre entstand eine tiefe Freundschaft zwischen Chiara Lubich und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, die zur Ursache einer Pendelmission Lubichs zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und Papst Paul VI. wurde. Aus dieser Zeit rührt eine weitere Freundschaft, nämlich mit einem damals jungen Diakon, dem heutigen Patriarchen Bartholomaios I. Dass der Patriarch Chiara Lubich wenige Tage vor ihrem Sterben in der römischen Gemelli Klinik aufsuchte, bezeugt die Qualität der Beziehung. Eine der wichtigsten Einrichtungen für den binnenchristlichen Dialog, v.a. mit den Kirchen der Reformation, ist das ökumenische Lebenszentrum in Ottmaring bei Augsburg.

Statutengemäß ist es das spezifische Ziel der Fokolar-Bewegung, über den Dialog zur Einheit unter den Menschen beizutragen. Dieser Dialog baut zu allererst auf der zwischenmenschlichen Begegnung auf, aus der dann ein gemeinsamer Weg entsteht. Ihm liegt eine kenotische Haltung zugrunde, die Lubich so beschreibt:

Sich eins machen, in diesen drei Wörtchen liegt das Geheimnis jenes Dialogs, der zur Einheit führen kann. Sich eins machen ist nicht eine Taktik oder eine äußerliche

Verhaltensweise, nicht bloß eine Haltung des Wohlwollens, der Offenheit, des Respekts, des Nicht urteilens; es beschränkt sich nicht darauf, dem Armen ein Päckchen zu bringen usw. Es ist auch das, aber es geht darüber hinaus. Dieses ›Sich eins machen‹ verlangt, von uns selber völlig leer zu sein: alle unsere Gedanken beiseite zu schieben, unsere Zuneigungen, Absichten, Vorhaben, um den anderen zu verstehen. Und wer sich im Dialog auskennt, sagt, man müsse in die Haut des anderen schlüpfen und die Welt sehen, wie sie ein Jude, ein Buddhist, ein Muslim sähe. Sich eins machen verlangt arm zu sein im Geist, um reich zu sein an Liebe.

Einen gewissermaßen privilegierten Platz nimmt der Dialog mit Menschen ein, die in keiner Religion beheimatet sind. Er stand schon an der Wiege der Fokolar-Bewegung. Die Familie Lubich bestand aus vier tridentinisch-katholischen Frauen und zwei kirchlich distanzierten Männern: Vater Lubich war Sozialist und Chiaras Bruder Gino kommunistischer Partisan, in den ersten Wochen nach dem Krieg Stadthauptmann von Trient und später Redakteur der Parteizeitung «l'Unità». Im Zuge des Ungarnaufstandes trat Gino Lubich aus der kommunistischen Partei aus, verlor so seine Arbeit als Journalist und half der Bewegung bei der Gründung von Verlag und Zeitschrift «Città Nuova». 1983 fokussierte Chiara Lubich die Aufmerksamkeit der Fokolare auf den religionsfernen Teil der Menschheit: «Es macht keinen Sinn, wenn die Bewegung nicht gerade darauf ausgerichtet ist, die größte Gottes-Entbehrung aufzusuchen [...], wo doch Jesus am Kreuz schreit: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Und in «Der Schrei der Gottverlassenheit» liest man: «In seiner Gottverlassenheit wird Jesus zum Gekreuzigten derer, die sich zu keinem religiösen Glauben bekennen; denn für sie wurde er [...] gleichsam «einer ohne Gott».

Im gekreuzigten Jesus kann eine Situation, in der Gott als abwesend erfahren wird, sich wandeln in Gemeinschaft mit ihm. Gerade so ist der gekreuzigte Jesus die «Macht Gottes», die Macht der Liebe, die selbst dort zu sein vermag, wo Gott – scheinbar – nicht ist. Demgemäß sind die Menschen nichtreligiöser Überzeugung so sehr Bestandteil der Fokolar-Bewegung, dass ohne sie die Bewegung nicht sie selber wäre.

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Glückwunschschreiben der Bewegung im Dezember 2003 zum 60-jährigen Bestehen gewissermaßen einen «Titel» verliehen und ihr damit ein Programm ins Stammbuch geschrieben: Apostel des Dialogs.

Im Einklang mit dem kirchlichen Lehramt – ich denke besonders an das Zweite Vatikanische Konzil und an die Enzyklika «Ecclesiam Suam» [...] – sind die Fokolare zu Aposteln des Dialogs geworden, als einem bevorzugten Weg, um die Einheit zu fördern: den Dialog im Inneren der Kirche, den ökumenischen und den interreligiösen Dialog sowie den Dialog mit den Nichtreligiösen. [...] Ich ermutige alle, Christus in Treue nachzufolgen und mit ihm das Geheimnis des Kreuzes zu umarmen, um so in der Hingabe der eigenen Existenz am Heil der Welt mitzuwirken.

In der Tat ist die Liebe zu Jesus dem Verlassenen die Basis für den Dialog überhaupt und besonders bei zunächst unversöhnlichen Ansichten: Ausgespannt im Riss hängen, «in der Wunde ausharren»²⁷; den eigenen Standpunkt nicht verleugnen und gleichzeitig den anderen nicht umpolen wollen; die gegenseitige Liebe mit der Bereitschaft, füreinander das Leben zu geben, so anfachen, dass irgendwann von Christus her das Licht für alle Beteiligten kommt. Kenotisches Heraustreten beider Seiten aus der je eigenen Lebenswelt – gläubig wie nicht- oder andersglaubend – ermöglicht schlussendlich Gemeinschaft auf einer neuen Ebene.

In diesen Elementen des Lebens und Denkens von Chiara Lubich kommt eine «Liturgie des Profanen» im Sinne des Philipperhymnus beispielhaft zum Ausdruck: der existenzielle Abstieg in die Abgründe menschlichen Daseins und der Gottesentbehnung, das Verständnis von Leitungsfunktionen in Religion und Politik als Dienst am Menschen von unten, ein Dialog ohne Vorbehalte mit aufrichtig Dialogwilligen aller Art, mit einem Zug zu Einheit in Vielfalt. Der Spur des Mittlers zwischen Gott und den Menschen folgend wird der Christ zum «verschwindenden Vermittler»²⁸, der solcherart seinen spezifischen Beitrag leisten kann, um Gesellschaft und Kirche von unten und von innen her aufzubauen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Giancarlo ZIZOLA, *Il microfono di Dio. Pio XII, padre Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990, 388–409.
- 2 Bernhard CALLEBAUT, *Un'improvvisa invenzione – La sociologia interroga la storia dei focolari*. in: Nuova Umanità 189 (2010) 388ff. Vgl. Bernhard CALLEBAUT – Piero CODA – Salvatore ABBRUZZESE, *La nascita dei focolari, Storia e sociologia di un carisma (1943–1965)*, Roma 2017, 437–441.
- 3 Vgl. ZIZOLA, *Il microfono* (s. Anm. 1), 393; vgl. CALLEBAUT, *Un'improvvisa* (s. Anm. 2), 407.
- 4 Papst PIUS XII., *Sempiternus Rex Christus*, Vatikan 1951. Zizola zufolge wurde in der entstehenden Fokolar-Bewegung der Ausdruck «svuotamento», also Entleerung verwendet, der inhaltlich weitgehend der Kenosis entspricht.
- 5 Chiara LUBICH – Doni FRATTA – Enzo Maria FONDI, *Perché mi hai abbandonato? Il dolore nella spiritualità dell'unità*, 4a ed. Roma 2001, 16.
- 6 Im Original «l'amore degli amori». Die «buchstäbliche» Übersetzung wäre: «die Liebe der (=aller) Lieben». Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist: «die Höchstform der Liebe». In der spirituellen Theologie wird «amor amorum» normalerweise von der Eucharistie ausgesagt. Chiara Lubich wendet diesen Ausdruck hier auf den Verlassenen Jesus an und schreibt ihn bei der europapolitischen Tagung «1000 Städte für Europa» am 9. November 2001 in Innsbruck der Politik zu – als Liebe zu jeder anderen Ausdrucksform der Liebe.
- 7 Tobler übersetzt «sereno» mit «heiter».
- 8 Stefan TOBLER, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie*, Berlin, Boston 2003, 116.
- 9 Vgl. ZIZOLA, *Il microfono* (s. Anm. 1), 389.
- 10 Eli FOLONARI, *Ein Zeugnis über Chiara Lubich und ihre «Nächte»*, in: das Prisma (1/2010), 31.
- 11 FRANZ KRONREIF, *gott.los.heute. Samen des Wortes in einer säkularen Welt*, Roma 2013, 155. Vgl.

- Hubertus BLAUMEISER (Hg.), *Chiara Lubich – Gesù abbandonato*, Roma 2016, 145–150.
- 12 FOLONARI, Ein Zeugnis (s. Anm. 10), 34f. Vgl. KRONREIF, gott.los.heute (s. Anm. 13), 152f.
 - 13 CHIARA LUBICH, *Der Schrei der Gottverlassenheit. Der gekreuzigte und verlassene Jesus in der Geschichte und Erfahrung der Fokolar-Bewegung*, München – Zürich – Wien 2001, 117.
 - 14 TOBLER, Jesu Gottverlassenheit (s. Anm. 8), 181f.
 - 15 GÉRARD ROSSÉ, *Verzweiflung, Vertrauen, Verlassenheit? Jesu Schrei am Kreuz*, München – Zürich – Wien 2007, 59f.
 - 16 ENZO MARIA FONDI, *Alcune considerazioni sul Nirvana nel Buddismo Theravada alla luce della Spiritualità dell'Unità*, in: Nuova Umanità 119 (1998) 546–549.
 - 17 Hubertus BLAUMEISER, *Un mediatore che è nulla. prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, in: Nuova Umanità 117 – 118 (1998) 393. Lubich spricht aus eschatologischer Perspektive.
 - 18 BLAUMEISER, Un mediatore (s. Anm. 17), 398. Im italienischen Original: «Gesù Abbandonato è Dio. Gesù peccato è Dio; Gesù-Nulla è Dio. Gesù-Inferno è Dio.»
 - 19 BLAUMEISER, Un mediatore (s. Anm. 17), 405.
 - 20 TOBLER, Jesu Gottverlassenheit (s. Anm. 8), 214ff.
 - 21 Klaus HEMMERLE, *Leben aus der Eucharistie. Ein Lesebuch*, München – Zürich – Wien 2015, 23.
 - 22 FLORENCE GILLET, *La scelta di Gesù Abbandonato. Nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, Roma 2009, 41f.
 - 23 CHIARA LUBICH, *La dottrina spirituale*, Milano 2001, 140. Sowie: GILLET, La scelta (s. Anm. 22), 50f.
 - 24 TOBLER, Jesu Gottverlassenheit (s. Anm. 8), 267. Damit wird eine «aktive Nacht Gottes» angesprochen, im Unterschied zur «passiven Nacht Gottes» in den Prüfungen.
 - 25 LUBICH, Der Schrei (s. Anm. 13), 93.
 - 26 GILLET, La scelta (s. Anm. 22), 52f.
 - 27 Die Ausdrucksweise von Lubich «stare nella piaga» meint nicht ausweichen, nicht davonlaufen.
 - 28 Die Figur verschwindenden Vermittlers ist bei Hegel grundgelegt und wird in marxistischen Diskursen in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. So bei Rosa Luxemburg (ROSA LUXEMBURG, *Gesammelte Werke: Aufsätze + Reden + Briefe. Über 150 Titel in einem Buch*, – e-artnow 2016) und v.a. seit Fredric JAMESON, *The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber*, in: New German Critique, Bd. 1, 52–89.

Abstract

Kenosis in the Service of Unity. As early as 1944 the forsakeness of Jesus on the cross was the leitmotif of Chiara Lubich's spiritual path and it became even more so in the three and a half years of her spiritual trial before her death. The right approach to everything that she thought, said and lived can only be found through the key of Jesus Forsaken, the epitome of kenosis. A kenotic life – kenop-raxis – becomes a way of holiness in everyday life, builds Church communion and make possible a dialogue with the various religious and non-religious realities.

In these elements lies, so to speak, a «liturgy of the profane» in the sense of the epistle to the Philippians: the existential descent into the depths of human existence and the deprivation of God, the understanding of leadership in religion and politics as a service to the people coming from below, a dialogue without reservation with all those sincerely willing to dialogue, advancing to achieve unity in diversity. Following in the steps of the Mediator between God and man, the Christian becomes the «vanishing mediator» who can thus make his specific contribution to building society and Church from below and from within.

Keywords: forsakenness – Chiara Lubich – eclipse of God and atheism – kenotic dialogue

DAS GEBET – SELBSTVERSTÄNDLICH FREMD

Das Gebet ist der vielleicht einzige Gestus des Menschen, der intim-privat und zugleich öffentlich ist, mystisch-personal (nicht notwendig persönlich) und rituell-geformt, oft anonym, gesellschaftliche Konvention und gemeinschaftsbildend, und in alledem in fast allen Kulturen völlig selbstverständlich. Seltsamerweise ist das Gebet im modernen Westeuropa schier unerschwinglich geworden.

Es ist, als ob da etwas verschüttet wäre, der Tiefengolfstrom im inneren Selbst der Menschen, eine gute Gewohnheit zwischen ihnen. Vor allem aber gibt es kein Gottesbild mehr, das zum Gebet einladen oder gar nötigen könnte. Gott ist in ein anonymes ›Vielleicht‹, einen agnostischen Nebel eingetaucht, kosmisch zu entlegen und tiefenpsychologisch fragwürdig. Und wie soll sich der demokratisch-kommunikative, vielperspektivisch fühlende Mensch mit der einen göttlichen Macht, einer Zentralperspektive, dem einen Fluchtpunkt des Daseins anfreunden – fast unausdenkbar. Und so fallen die Predigten und Gebete wie erfrorene Vögel von den Kanzeln und wärmen niemanden mehr.

Und doch glimmt da unter der Asche ein wenig alte oder neue Glut: ein Bedürfnis nach Spirituellem, womit eine Tiefenschicht im Selbst und eine Urverbundenheit mit den Menschen aller Religionen und Kulturen angestrebt sein könnte. Es gibt viele kleine Formen der Sammlung, der Mystik, des Ankommens eines Umfassenden, des Sich-aufgehoben-Wissens... Kerzen werden entzündet, Blumenkränze niedergelegt, Friedensreigen gebildet, Stoß- und Dankgebete im Inneren zugelassen, und manche Grenzerfahrungen der Trauer oder Freude rufen nach einer rituellen Fassung.

Angeichts dieser ambivalenten Lage, die ein Theologe wie Romano Guardini schon vor 70 Jahren analysiert und auf einen kargen Glauben hin gedeutet hat (so in *Ende der Neuzeit*), müssen wir in eine Art von Sonder- und Anfängerschule gehen, um das ABC von Gebet und Glaube neu zu lernen. Im Christentum wird man nie Meister, man bleibt Anfänger, übt sich ein, beginnt

mit dem Elementaren, mit dem Lesen, Beten, Tasten, Entdecken. Schon Benedikt von Nursia hat mit seinen Klöstern im 6. Jahrhundert, also inmitten der Völkerwanderungszeit, solche Schulen und Werkstätten des religiösen Lebens gründen wollen. Und Guardini hat auf unsere Lage mit Büchern über Literatur und Religion, mit phänomenologischen Annäherungen an den Glauben und einer ‹Vorschule des Gebetes› reagiert. Da geht es tastend zu, von natürlichen Gebärden und Haltungen aus; und einem weiten Begriff von Gebet als Sammlung, also nicht sofort dialogisch oder gar als Bittgebet verstanden, sondern als Einübung in Gegenwart und Erhebung der Seele, dessen, was einen Menschen ausmacht, ihn einmalig und leuchtend wie verwundbar sein lässt, auf Gott hin.

Gehen wir einmal einen solchen Weg nach, um die verschiedenen Bauelemente und Umschreibungen des Gebetes zu errahnen. Seine Grunddefinition könnte lauten: es ist der Versuch (auch im Sinn von Experiment, Labor), dem Leben eine Fassung zu geben, vor, in, mit, zu mir selbst und der Gemeinschaft hin – und in, vor, mit Gott und auf ihn zu. Alles Gebet unterbricht den Alltag. Schiebt sich dazwischen, öffnet eine Luke ins Weite oder Tiefe oder Hohe. Deshalb sind seine Urorte die Wüste (der schweifende, ortlose Gott, der mit den Menschen zieht, gar in Zelten), der Berg (der erhabene Gott, der weiter reicht als alle Horizonte), die Höhle (der Gott des Innen, der Einkehr, der Opfer, die das Jagdglück garantieren und sühnen, in dem man sich ein distanziertes Bild vom Leben macht, wie in der Höhlenmalereien der Vorzeit). Und unsere Kirchen sind symbolische Räume jenseits aller Funktionalität: zu hoch, zu weiträumig...

So entstehen Möglichkeiten anonymen und expliziten Gebetes: Der Mensch findet sich vor bei sich selbst, vor sich selbst, in sich selbst, es entsteht ein atmender Spielraum zwischen mir und mir, mir und dir, mir und der Welt, ein Ort der Reflexion und Sammlung dessen, was durch den Kopf und das Gemüt geht. Ein solcher Raum ermöglicht das Hören auf mich selbst, die oft erdrückende oder diffuse Wirklichkeit, einen Text, ein Lied; der Mensch erlernt die Kunst, sich etwas gesagt sein zu lassen. Oder es wird ihm eine Schau zuteil, ein Bild, eine Eingebung, ein Motiv, das ihn motiviert. Oder er findet sich in einem Rhythmus von Empfangen und Geben vor: Wirklichkeit wird neu aufgenommen und zugleich freigegeben.

Unterbrechung, Öffnung und Weitung, Sammlung, Aufgenommensein, Wandlung. Das wäre der Reigen anfänglichen Betens. Aus solchem Sich-Einfinden mag der Mensch die Freiheit des freien Wortes finden, er kann sein Herz ausschütten, sich aussprechen, sein Leben in Not und Glanz erzählen, ausbreiten vor sich selbst und seinem Gott. Vielleicht zunächst ins Leere, Weite, Spurlose hinein; in einem solchen nachdenklichen Erzählen erwirkt sich eine Biographie, gewinnt ein Leben sein Gesicht, seine Zeichnung. Gebet ist

in alldem Frömmigkeit des Gedenkens, des Andenkens, des Inneseins, welche rechtes Denken und Danken ermöglicht, jene Andacht, in welcher sich (nach Hegel und Heidegger, Buber, Rosenzweig und Cohen, wie Richard Schaeffler sie interpretiert) Religion und Philosophie von ferne grüßen und manchmal begegnen.

Aus und in alldem mag dann der Reigen der klassischen Gebetsformen anheben und Kontur gewinnen. Zuerst das Lob, die Preisung, der Dank. Aufrichtiges Denken ist nicht ohne den langen und weiten Atem der Rühmung, der Hommage zu verstehen, im Blick auf das eigene Leben, die anderen Menschen, die Welt und Gott. Nur in diesem Licht kann man ihnen gerecht werden, so denken die Psalmen, Pindar, Thomas von Aquin (der seinen Traktat über das Gebet in die Mitte seiner Darlegungen zur Gerechtigkeit verlegt), Hölderlin und Rilke. Und so hebt das Lukasevangelium an, wo die Gebete der Kirche (*Benedictus*, *Magnifikat*, das *Gloria*, das *Nunc dimittis* des greisen Simeon) aus dem Geist der Geburtserfahrung entstehen. In diesem Raum der Rühmung mag dann auch die Klage gehen, denn unser Leben ist immer zu eng, bedrückt, angsterfüllt und zu weit, wir kommen mit ihm nicht zu Rande. Damit wir nicht in Kläglichkeit versinken oder uns in Ressentiment und Anklage hinein versteifen, braucht es die Einklage vor Gott, mit Jeremias, Hiob, Jesus und vielen großen Betern bis zu Joachim Klepper und Dietrich Bonhoeffer. Aus Lob und Klage ergibt sich das gemäße Bittgebet: Lass mein/unser Leben nicht zerbrechen, entzweigen, vielmehr seine Würde bewahren und die Erschlossenheit zum göttlichen Bereich. Das scheint mir das Wesen der Bitte, auch der Fürbitten füreinander. Endlich mündet solches Beten in die Überlassung, die Anheimgabe: «in deine Hände befehle ich meinen Geist». Da wird selbst die Todesnot zu einer Stunde möglicher Neugeburt. Wie schon die Geburt, das Zur-Welt-Kommen, in ihren Wehen, Schmerzen, im Ausgestoßenwerden aus dem bergenden Schoß etwas vom Tode wusste. Vielleicht lässt die im Leben häufig durchlaufene Ambivalenz, der bleibende Doppelcharakter von Geburt und Tod, den Menschen zum Gebet finden: Denn es ist zu viel an Tod in aller Geburt, und vielleicht auch Verheißung und Aufgang von neuem Leben in allem Sterben.

Solches Gebet vollzieht sich in Gott, der zugleich im Geist in uns seufzt, jubelt, aufbrechen will. Vor Gott, mit ihm auf dem Weg, manchmal gegen ihn und sein Rätsel, auf ihn zu. Dabei ist er mal wie ein weiter Horizont, der mit uns geht, mal eine Wand, gar eine Klagemauer, in deren Ritzen der Mensch die Kassiber seines Gebets schiebt, mal ein Atemraum, in dem wir uns bewegen, eine Instanz, vor der wir erscheinen, ein Wort, das uns angeht, ein Trost, endlich gar ein Antlitz; er ist verweisendes ER, raumgebendes WIR und Zwischen, anonyme Gegenwart, einbrechendes, einschneidendes Wort, erleuchtendes

oder blendendes Licht, Blitz, Flamme, im Geist auch Atem, Wind, Feuer, Eros, Umarmung, Anwalt, Tröster, Heilung, Klang- und Resonanzraum, endlich bisweilen ICH-DU, von dem her ich mich verstehe, oder WIR, in dem wir uns gemeinsam vorfinden und singen.

Es ist nicht hilfreich, Gott von vornherein personal als DU anzurufen und erfahren zu wollen, denn es gibt alle diese Formen. Und Gott zu duzen, ist ja nicht harmlos; andere Sprachen haben das ER, das VOUS (SIE-IHR) und eröffnen damit weitere Spielräume höflichen Umgangs mit dem «göttlichen Bereich» (Teilhard de Chardin). Zugleich ist zu bedenken, dass der christliche Gott kein Ein-Mann-Betrieb ist, sondern eher ein demokratischer Gott (Herman Melville, Kurt Marti) vieler Perspektiven, ein Raum der Aufnahme des Anderen, der Freundschaftsfähigkeit, wie er schon in der großen mittelalterlichen Theologie und Mystik beschrieben wird, bei Bernhard und Richard von St. Viktor, bei Thomas und Bonaventura, bei Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz, bei Mechthild von Magdeburg, von Böhme bis Tersteegen. Spuren solcher Christus- und Gottbilder finden wir in den Gesangbüchern: *Gott ist gegenwärtig; Ich steh an deiner Krippen hier*; die vielen Advents- und Christushymnen, etwa von Angelus Silesius, oder unter unseren Lebensbedingungen die Lieder von Huub Oosterhuis: *Wir stehn vor dir mit leeren Händen; Herr, fremd wie dein Name sind mir deine Wege...*

Kehren wir an den Anfang des Christentums zurück, den Emmausgang. Die Jünger finden in ihrer Verzweiflung den Mut, einander alles zu erzählen, den Fremden, den Dritten zwischen sich einzulassen, ihn zu befragen, ihm zuzuhören, sich berühren zu lassen, ihn bei sich zu empfangen, ihn zu erkennen und sich auf eine unerhört neue Bahn setzen zu lassen. Und Jesus, er lässt sich verkennen, die ganze Geschichte noch einmal neu erzählen, die er längst bestanden hat; er geht mit ihnen ihre religiöse Wandlung vom Gott des Alten Bundes bis zur Schwelle von Ostern noch einmal durch, um die Vision eines anderen, im Leide begegnenden Gottes in ihnen zu wecken, lässt sich einladen, im Zeichen ahnend erkennen, um sich dann zu entziehen, damit sie auf ihren Weg gesetzt werden.

Gebet ist gefasstes Leben, Leben als Wandel und Wandlung – auf Gott zu, vom Christus der Schrift geleitet und vom Geist animiert. Und das alles in der Tiefe und Weite einer Erfahrung, dass die Menschen einander nahe und ähnlich sind, sie sich verstehen durch die Zeiten und Räume hindurch. Weshalb das Gebet selbstverständlich ist und immer neu entdeckt, freigelegt werden muss, intim-privat und gemeinschaftlich, öffentlich: eine Urgebärde menschlichen Lebens und Geistes und ihrer entbundenen Freiheit.

DES KAISERS ALTE KLEIDER

Zur Repräsentationskultur des Alten Reiches

Der historische Blick auf das «Heilige römische Reich deutscher Nation», dessen tausendjährige Geschichte 1806 endete, war lange von der Deutung dieses Endes bestimmt. War es überfällig und notwendig, dass das Reich unterging? Oder war es im Gegenteil ein Verlust?

In der borussisch-protestantischen Geschichtsschreibung schätzte man das Alte Reich meist gering. Seine Überwindung wurde als entscheidender Schritt hin zu einem vereinigten deutschen Nationalstaat und zu einer modernen, freiheitlichen Verfassung gesehen. Nationale und Liberale sahen in dem alten Reichsgebilde folglich vor allem eine Ansammlung disparater Rechtstitel und verzopfter Zeremonien. Ein Sinnbild dafür schien, dass noch im 18. Jahrhundert die rituellen Krönungen mit einem Krönungsmantel vorgenommen wurden, den man Karl dem Großen zuschrieb. Der junge Goethe war selbst Zeuge einer der letzten Krönungen im Frankfurter Dom. 1764 erhielt Joseph II., der aufgeklärte Sohn Maria Theresias, dort die alten Reichsinsignien. Goethe notierte: «Der junge König schleppte sich in den ungeheuren Gewandstücken mit den Kleinodien Karls des Großen, wie in einer Verkleidung, einher, so dass er selbst [...] sich des Lächelns nicht enthalten konnte.» Hegel erkannte in einem «so lächerlichen Aberglauben an die ganzen äußeren Formen, an das Zeremoniell» das Grundprinzip und zugleich Grundproblem des Alten Reiches: «In der Erhaltung dieser Formen zwingt sich der Deutsche die Erhaltung seiner Verfassung zu erblicken.»

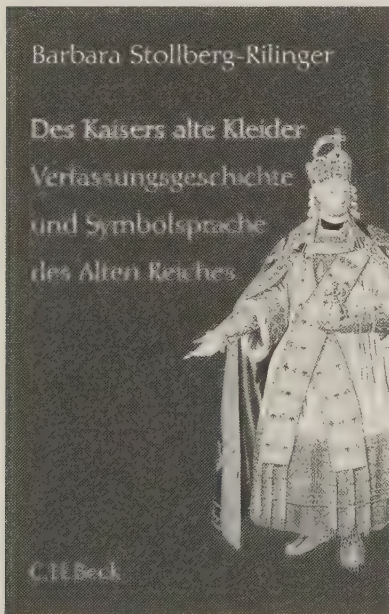
In der katholischen Historiographie schaute man dagegen lange Zeit geradezu nostalgisch auf das Alte Reich zurück. Denn mit seinem Ende ging auch die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer einher – ein folgenreiches Ereignis, das die politische und kulturelle Stellung des Katholizismus in Deutschland auf lange Zeit schwächen sollte. Durch das Ende des Kaisertums hingegen änderte sich zwar machtpolitisch wenig. Symbolisch hatte die Institution, die jahrhundertlang durch die katholischen Habsburger geprägt wurde, jedoch

den Anspruch aufrechterhalten, das Römische Reich fortzuführen und damit auch den heilsgeschichtlichen Dual von *imperium* und *sacerdotium*. Obwohl dieser im Mittelalter bekanntlich von erheblichen inneren Spannungen bestimmt war, entwickelte sich «das Reich» im 19. Jahrhundert zu einer Sehnsuchtsvorstellung für viele, die sich ein politisch einheitliches Europa unter dem Dach des Christentums wünschten. Dazu zählten politische Reaktionäre ebenso wie universalistische Visionäre – man denke an Novalis und seine Schrift «Christentum oder Europa». Auch in der katholischen Geschichtsschreibung und – soweit es sie gab – in der Staatslehre dominierte eine nostalgische Sicht auf das Alte Reich so sehr, dass sich der katholische Historiker Philipp Funk noch während der Weimarer Republik darüber beklagte.

Derart emphatische Bekenntnisse oder Abgesänge wird man in der heutigen Geschichtswissenschaft kaum noch vernehmen. Die Erforschung des

Alten Reiches verläuft in nüchtern abwägendem Ton auf möglichst breiter Quellenbasis. Das gilt auch für die Perspektive, die Barbara Stollberg-Rilinger in ihrem Buch auf das eigentümliche Staatsgebilde wirft. Die Münsteraner Historikerin, die jüngst auch eine vielbeachtete Biographie über Maria Theresia vorgelegt hat, ist eine ausgewiesene Expertin für politische Repräsentationskulturen der frühen Neuzeit und zugleich eine hervorragende Stilistin. Das zeigt sich auch in ihrer Studie über die «Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches». Auf geschichtsphilosophische Großperspektiven wird darin ebenso verzichtet wie auf konfessionell gefärbte Urteile über eine sakral begründete christliche Universalmonarchie. Dadurch

eröffnet sich ein unbefangener Blick auf etwas, das für die überkommenen polarisierten Sichtweisen auf das Alte Reich eine durchaus wichtige Rolle spielte: die Dominanz äußerer ritueller Formen. Krönungszeremonien und Reichstage mit festgefügt Abläufen, ritualisierten Sprachregelungen, einer aufwendigen Herrschaftsikonographie und nicht zuletzt «des Kaisers alten Kleidern» – all das bot nicht nur aufgeklärten Zeitgenossen Anlass zum Spott, sondern bestimmte auch die reservierte Haltung der Verfassungsgeschichtsschreibung gegenüber dem alten Reichsgebilde, welche es mangels belastbarer Regeln für die politische Entscheidungsfindung dem modernen Staat hoffnungslos unterlegen sah.



Stollberg-Rilinger widerspricht dieser Einschätzung nicht, und es ist auch nicht ihre Absicht eine neue – alternative – Verfassungsgeschichte des Reiches zu schreiben. Sie lenkt jedoch den Blick darauf, dass die verfassungshistorisch vernachlässigten «Fransen am Zeremonienhimmel» (17) mehr waren als nur Dekor und Spektakel. Eher, so könnte man ihre These zusammenfassen, waren sie die *Form*, in der die politische Ordnung manifest wurde. Und dies nicht im Sinne einer bloßen Veranschaulichung, sondern als eigener und sogar primärer normativer Ausdruck einer durchaus dynamischen Verfassungsordnung. Stollberg-Rilinger verortet das aufwendige Zeremoniell der Krönungen und Reichstage in den Erfordernissen einer «Kultur der Präsenz»: «Das Reich des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit gehorchte der Logik einer Präsenzkultur, d.h. es wurde dadurch zu einem Ganzen integriert, dass sich die Akteure von Zeit zu Zeit *persönlich* an demselben Ort versammelten. Seine Ordnung wurde performativ immer wieder aufs Neue erzeugt, indem sie *pars pro toto* öffentlich aufgeführt wurde.» (300)

Diese These erstreckt sich dabei nicht nur auf das mittelalterliche Reich. Gegenstand des Buches sind gerade seine drei neuzeitlichen Jahrhunderte. Dabei orientiert sich Stollberg-Rilinger chronologisch an drei wichtigen Reichstagen (Worms 1495, Augsburg 1530, Regensburg 1653). Eine vierte Station gilt den «Parallelwelten» in «Frankfurt – Regensburg – Wien 1764/65». Hier treten vor allem die Grenzen der rituellen Repräsentationskultur des Reiches hervor. Ihr ursprünglicher Ort, die «Präsenzkultur», war hier bereits durch zwei Prinzipien überlagert, die sich im Reich gleichwohl bis zu seinem Ende nie ganz durchsetzen konnten: das Prinzip der Stellvertretung und das der Schriftlichkeit.

So kann Stollberg-Rilinger an vielen Beispielen zeigen, dass die persönliche Anwesenheit der Glieder des Reiches auf dem Reichstag entscheidend war. Wer nicht anwesend war, fühlte sich durch die Beschlüsse auch nicht gebunden. Umgekehrt war die gebräuchlichste Form, Dissens gegenüber Beschlüssen zu artikulieren die Abreise. Stellvertreter niederen Ranges hingegen wurden nicht als Ersatz akzeptiert. Das zeigte sich nicht zuletzt durch die immerwährenden, für den heutigen Betrachter kaum nachvollziehbaren Streitigkeiten um die Sitzordnung oder den Platz in feierlichen Prozessionen. Besonders sprechend sind in diesem Zusammenhang die Schlaglichter auf den Augsburger Reichstag 1530, wo der sich abzeichnende Verlust der konfessionellen Einheit des Reiches verarbeitet werden musste. Durfte der päpstliche Gesandte in der Prozession näher beim Kaiser sein als die Kurfürsten? Was bedeutete es, wenn die evangelischen Fürsten an der Eröffnungsmesse für den Heiligen Geist, der zur Einmütigkeit der Beschlüsse verhelfen sollte, nicht teilnahmen? Ob man anwesend war und wo man saß, stand oder ritt, entschied

über die Zugehörigkeit zum Reich und die politische Stellung in ihm. Das bezeugen nicht zuletzt Kupferstiche und Berichte über die Reichstage, die die räumliche Position der einzelnen Teilnehmer genau registrierten und so in Ermangelung schriftlicher Regelungen zu einer vom politischen Zeremoniell abgeleiteten normativen Quelle wurden.

Schriftlichkeit fehlte zwar der Verfassungskultur des Alten Reiches nicht völlig, war aber zweitrangig. Grundlegende Gesetze gab es nur wenige, allen voran die «Goldene Bulle». Bei Verstößen gegen schriftlich fixierte Rechtstitel bestand man vor allem darauf, den Verstoß im politischen Zeremoniell durch rituellen Protest sichtbar zu machen – notfalls über Jahrhunderte, wie im Falle des in der Neuzeit durchgängig ignorierten Rechts der Stadt Aachen, Ort der Krönung zu sein. Überdies waren Urkunden über Rechtstitel anfangs in Ermangelung zentraler Archive nur schwer beizubringen. Auch als sich dies in der Spätzeit des Reiches änderte, lässt sich nach Stollberg-Rilinger nicht etwa beobachten, dass schriftliche Normen nun die überkommene Repräsentationskultur verdrängt hätten. Vielmehr wird diese selbst zum Gegenstand umfangreicher Aufzeichnungen über zeremonielle Rechte, über Sitzordnungen, Titel, Wappen, Schritte und Insignien im Zeremoniell. Zu sehr wurzelte die Verfassung des Alten Reiches in den Erfordernissen einer Präsenzkultur, um die Fixierung auf das politische Ritual hinter sich lassen zu können. Die damit befassten Juristen wussten dabei sehr wohl, dass sie sich in einer Sonderwelt bewegten und das Recht der modernen Territorialstaaten und ihre Beziehungen untereinander längst ganz anders funktionierten. Gleichwohl achtete man bis zuletzt penibel auf die Einhaltung der äußeren Formen. Denn diese waren eben nicht einfach Illustrationen der politischen Verfassung des Reiches, sondern sie waren diese selbst. Das Nebeneinander zweier immer verschiedenerer verfassungsrechtlicher Welten brachte das Reich jedoch in eine prekäre Lage. Es war nur eine Frage der Zeit, bis der Kaiser im mittelalterlichen Rock so nackt schien wie in Andersens Märchen.

Christian Stoll

CLEMENS BRENTANO

Wenn der lahme Weber träumt, er webe,
Träumt die kranke Lerche auch, sie schwebe,
Träumt die stumme Nachtigall, sie singe,
Daß das Herz des Widerhalls zerspringe,
Träumt das blinde Huhn, es zähl die Kerne,
Und der drei je zählte kaum, die Sterne,
Träumt das starre Erz, gar linde tau' es,
Und das Eisenherz, ein Kind vertrau' es,
Träumt die taube Nüchternheit, sie lausche,
Wie der Traube Schüchternheit berausche;
Kömmt dann Wahrheit mutternackt gelaufen,
Führt der hellen Töne Glanzgefunkel
Und der grellen Lichter Tanz durchs Dunkel,
Rennt den Traum sie schmerzlich übern Haufen,
Horch! die Fackel lacht, horch! Schmerz-Schalmeien
Der erwachten Nacht ins Herz all schreien;
Weh, ohn' Opfer gehn die süßen Wunder,
Gehn die armen Herzen einsam unter!

★ ★ ★

Wie kein anderes berührt mich dieses Gedicht. Tief und erschreckend zugleich, faßt es an mein Herz. Schon als ich vor Jahrzehnten mit ihm bekannt wurde, war ich hingerissen und betrübt zugleich, mehr sogar: die Zeilen haben mich in Schrecken versetzt! Zunächst ist das ein zutiefst melancholisches Gedicht, dessen anfänglich hin- und herströmendes Wagalaweia etwas Einlullendes hat. In trauriger Schönheit fließt es dahin. Jedes der aufgerufenen Wesen, Tiere ebenso wie die Menschen und deren Eigenschaften, sind beschädigt. Die

Schöpfung ist nicht nur unvollkommen, sie ist verletzt. Alles leidet an gravierenden Mängeln, die das Leben beschweren. Daher die Flucht in eine Traumwelt, die das Leid zum Verschwinden bringt und auf glanzvolle, aber zugleich anrührend bescheidene Weise die Schäden behebt, das Fehlende ausgleicht und mitunter einen gloriosen Schein darüber breitet.

Ist es nicht wunderbar, wenn eine kranke Lerche, die gewiß dem Tode nahe ist, davon träumt, *sie schwebe*. Gottlob träumt sie nicht davon, daß sie schwebt. Damit würde die gaukelhafte Leichtigkeit des Traumgebildes sofort zerstört. Wenn eine stumme Nachtigall gar davon träumt, sie singe mit solcher Kraft, *daß das Herz des Widerhalls zerspringe*, ist das ein Vorbote der gewaltsamen Einschläge, die am Ende kommen. Glas zerspringt, wenn schneidend hoch gesungen wird. So ein Gesang ist dem Schrei nah. Doch die folgenden Zeilen vertuschen zunächst die Gefahr, die da aufklingt, zugunsten eines weiterlaufenden Beruhigungstrotts. Wagalaweia eben oder kunstreiches Schlaflied.

Doch dann! Wird alles, salopp gesagt, von der Platte gefegt. Allein die mutternackt daherlaufende Wahrheit setzt Panik frei. Grell, hell, ein Tanz mit diabolischem Beigeschmack führt ins Dunkel. Alles zuvor Geträumte wird nicht nur über den Haufen gerannt, es kommt noch schärfer mit dem Wechsel der Anrede und der schier unglaublichen Zeile: *Horch! die Fackel lacht, horch! Schmerz-Schalmeien ...* Diese Schalmeien gellen durch eine aus allen süßen Träumen gerissene Nacht. Brentanos Schlußzeile hat die Kraft, das trauerge-neigte Gemüt eines Menschen, der sich von dem Gedicht forttragen läßt, in tiefe Melancholie zu stürzen.

Man zeige mir bitte ein Gedicht von so leidenschaftlicher Kunstfertigkeit, das mit den Gefühlen der Menschen derart radikal umspringt und dabei mit einem Sprung im katastrophalen 20. Jahrhundert landet. Die aufgetumelten Dichtungen vor und nach den bitteren Erfahrungen des Ersten Weltkrieges nehmen sich im Vergleich dazu schwächlich aus. Auch wenn sie das Getöse der Kanonen und die zerfetzten Leiber noch so wortreich, verkargt oder silbenzerstückelt herbeschwören – dem Dichter Brentano können sie nicht das Wasser reichen. Zumindest nicht in bezug auf den radikalen Umschwung von einem zauberischen Wiegenlied der Melancholie in die Katastrophe.

Sibylle Lewitscharoff

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

THOMAS BROSE

Boxagener Str. 57, D-10245 Berlin (mail@thomas-brose.de). GND: 120660822.

REINHARD FEUERSTRÄTER

Krankenhaus St. Elisabeth und St. Barbara, Abteilung Seelsorge, Mauerstraße 5, D-06110 Halle (r.feuerstraeter@krankenhaus-halle-saale.de).

GREGOR GIELE

Katholische Propstei St. Trinitatis Leipzig, Nonnenmühlgasse 2, D-04107 Leipzig (g.giele@gmx.de).

THOMAS HALIK

profesor Univerzity Karlovy, ÚFaR FF UK, nám. Jana Palacha 2, CZ-110 00 Praha 1.
GND: 121141314.

REINHARD HAUKE

Bischöfliches Ordinariat, Herrmannsplatz 9, D-99084 Erfurt (weihbischof@bistum-erfurt.de).
GND: 120083078.

BERND IRLNBORN

Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, D-33098 Paderborn (b.irlnborn@thf-paderborn.de).
GND: 121738930.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin,
D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974

BENEDIKT KRANEMANN

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin,
D-99089 Erfurt (benedikt.kranemann@uni-erfurt.de). GND: 13047195X.

FRANZ KRONREIF

Anna-Krölin-Platz 1a/6, D-86153 Augsburg (franz.kronreif@focolare.org).

SIBYLLE LEWITSCHAROFF

Suhrkamp Verlag, Pappelallee 78-79, D-10437 Berlin. GND: 120360721.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

ELMAR SALMANN

Gerleve 1, D-48727 Billerbeck (p.elmar@abtei-gerleve.de). GND: 109362136.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

ESSEN

Editorial

Das vorliegende Heft der «Communio» ist dem Essen und damit einem der wichtigsten menschlichen Grundvollzüge gewidmet. Denn alle Menschen essen – und müssen essen. Was und wie sie essen, sagt viel über ihr Menschsein aus, über ihre Kultur, ihre Traditionen, ihre religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen oder auch über die Region, in der sie leben. Auch im Christentum spielt das Essen eine zentrale Rolle. Zwar führt zum einen das Christentum zu einer «Säkularisierung» des Essens. Christsein, die Beziehung zu Gott, entscheidet sich, auch wenn Jesus dem Fasten eine große Bedeutung zuspricht, nicht daran, was man isst oder eben nicht isst. Doch zugleich ist die Eucharistie als zentrale Feier des christlichen Lebens – kein Sättigungsmahl, aber doch eine Mahlgemeinschaft mit Verzehr des gewandelten Brotes und Weines – eine dankende Erinnerung an das letzte Abendmahl und an Leid, Tod und Auferstehung Christi, die den Menschen verwandelnde Vergegenwärtigung seines Leibes und Blutes und die hoffende Vorwegnahme von Christi «Kommen in Herrlichkeit». Im Verlaufe der Geschichte haben sich zudem auch im Christentum zahlreiche Essrituale entwickelt: von Zeiten des Fastens und der Fülle über Speisen, die zu bestimmten Festen gegessen werden, bis hin zu Gebeten vor und nach den Mahlzeiten.

Die Aufsätze dieses Heftes zeigen die Vielfalt möglicher Zugänge zum Phänomen «Essen». *Holger Zaborowski* diskutiert in einer philosophischen Annäherung an das Essen nicht nur die gegenwärtigen Diskurse über das Essen, sondern nimmt auch den zwiefachen Hunger des Menschen, nämlich den leiblichen und den seelischen, in den Blick, um ein Plädoyer für eine oft vergessene «Gastronomie» des Seelischen zu entwickeln. Der Exeget *Thomas Schumacher* weist anhand von neutestamentlichen Texten nach, dass schon im frühen Christentum Sättigungsmahle ihre religiöse Bedeutung verloren und dass die Eucharistie sich auf einen symbolischen Bezug auf den Vollzug des Essen (und Trinkens) beschränkte. Somit seien bereits die Anfänge des Christentums von so etwas wie einer «Säkularisierung von Verzehrsituationen» geprägt.

Wie die Kirchenväter die Rede vom biblischen «Manna» im Rahmen ihrer geistlichen Exegese gedeutet haben – nämlich als Symbol für Christus und das Wort Gottes bzw. die Heilige Schrift, das gegessen und verdaut werden müsse –, erörtert *Justina C. Metzdorf* in ihrer Interpretation ausgewählter Texte von Augustinus, Hieronymus und Origenes.

Im Vordergrund der Ausführungen von *Guido Fuchs* stehen christliche Rituale des Essens wie z.B. das Tischgebet, die Händewaschung, die Tischgemeinschaft und -ordnung. Dabei stellt er die These auf, dass es in der Moderne einerseits zu einer vertieften Säkularisierung des Essens gekommen ist, insofern das Essen oft nicht mehr in traditionellen religiösen Bezügen steht, und andererseits sich auch neue Rituale – wie etwa Formen quasi-religiöser Inszenierung des Essens und seines gemeinschaftlichen Charakters – entwickelt haben. Auch die Kunst hat sich dem Essen gewidmet. Dabei spielt die Darstellung des letzten Abendmahls eine besondere Rolle. *Thomas Menges* deutet drei Abendmahlbilder von Harald Duwe, Dirk Bouts und Gerhard Mevissen und zeigt, wie diese Künstler auf je eigene Weise die Gegenwart Christi beim letzten Abendmahl oder in der Eucharistie bildnerisch darstellen und welche performative Kraft ihnen innewohnt. «Slow Food» gehört zu den interessantesten und erfolgreichsten Bewegungen im Bereich gegenwärtiger Esskultur. *Martin W. Ramb* stellt diese «Befreiungsbewegung» vor und beginnt einen Dialog aus einer christlich-theologischen Sicht. Auch die Kirche, so Ramb, könne in ihrem Bemühen um die Bewahrung der Schöpfung von den Idealen von Slow Food lernen. *Aban Massie* untersucht abschließend die Frage, in welchem Verhältnis die Ess- und Trinkgewohnheiten des hl. Augustinus zum Manichäismus stehen, und zeigt, wie und warum Augustinus die dualistisch geprägte manichäische Aszese auf der Grundlage seiner Gnaden- und Schöpfungstheologie und seiner Tugendlehre kritisiert habe.

Die Perspektiven dieses Heftes dokumentieren außerdem einen Beitrag von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. unter dem Titel «Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»». Der Aufsatz war zunächst nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Wie Kurt Kardinal Koch in seinem Geleitwort allerdings ausführt, hat Benedikt XVI. seine Überlegungen im Anschluss an ein Dokument der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum formuliert und erst auf nachdrückliche Bitten von Kardinal Koch der Veröffentlichung dieser wichtigen Überlegungen in der «Communio» zugestimmt, damit diese in der weiteren Diskussion über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum rezipiert und diskutiert werden können.

Holger Zaborowski

«ESSEN (UND TRINKEN) HÄLT LEIB UND SEELE ZUSAMMEN»

Vom zwiefachen Hunger des Menschen

1. *Generation Gourmet?*

Über das Essen wird heute mehr gesprochen und geschrieben als je zuvor. Es gibt Blogs, Bücher, Zeitschriften und Magazine oder Radio- und Fernsehsendungen, die das Essen (wie auch das Trinken) in den Blick nehmen. Alltäglich werden neue kulinarische Welten erschlossen oder vergessene Traditionen wiederentdeckt. Neben allgegenwärtigem «Fast Food» und der «Technisierung» in der Produktion und Herstellung von Nahrungsmitteln steht das Engagement für «slow food», für alternative Formen der Erzeugung von Nahrungsmitteln, der Zubereitung von Speisen und des Essens. Die Dominanz industriell hergestellter Nahrungsmittel hat nämlich auch zu einer Rückbesinnung auf überliefertes bäuerliches und handwerkliches Wissen und Können geführt. Nach nicht allzu fernen Zeiten des Mangels und der Not, in denen das Bemühen, den Hunger zu bekämpfen und satt zu werden, im Vordergrund stand, haben sich zumindest in den westlichen Ländern die Prioritäten verschoben. Nun geht es weniger darum, dass man überhaupt etwas zu essen hat. Von Belang ist vielmehr, welche Nahrungsmittel man in welcher Weise zu sich nimmt.

Das Essen ist dadurch noch mehr als bereits in der Vergangenheit zu einem Distinktionsmerkmal geworden. So sind zum Beispiel in Zeiten, in denen das Auto immer weniger als Statussymbol dient, Küchen an seine Stelle getreten – und alles, was mit guten Speisen zu tun hat. Unser Essen – was und wie wir essen – zeigt, wer wir sind – oder zu sein beanspruchen. Unterschiedliche Trends und Szenen – mit je eigenen Essgeboten und -verboten – lassen sich

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und seit 2017 deren Rektor. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

voneinander unterscheiden. Das weit verbreitete Interesse daran, möglichst gut zu essen, fügt sich ein in das zeitgenössische Verlangen nach einem guten Leben. Diätetik und Moral stehen dabei in einem engen Wechselverhältnis. Geht es den einen in hedonistischer Perspektive um Sinneslust, verfolgen andere ökologische, gesellschaftliche oder politische Ziele. Wer gut isst, so scheint es, lebt gut. Oder anders: Man muss nur gut essen, um ein gutes Leben zu führen oder um sogar ein besserer Mensch zu werden.

Doch ist es notwendig, auf dieses Phänomen – die allgegenwärtige Bedeutung des Essens – einen zweiten Blick zu werfen. Soziologen weisen auf die kompensatorische Funktion des Diskurses über das Essen hin. Wie auch anderswo ist manches im wirklichen Leben umso bedeutungsloser, je mehr darüber gesprochen wird – oder es hat zumindest eine andere Bedeutung als jene, die ihm explizit zugeschrieben wird. Das Gerede über etwas ersetzt den Vollzug, die Reflexion das Leben, der Skrupel die Spontaneität. Mit der Fertigpizza in der Hand schaut man berühmten Fernsehköchen zu; beim Verzehr einer Tütensuppe oder kalorienreduzierter «convenience food» erfährt man, wie man einen deftigen Eintopf zubereitet; während man einen Pudding aus Plastikbechern löffelt, wird einem gezeigt, welche Süßspeisen Großmütter und Urgroßmütter noch zubereiten konnten. Und während heute oft alleine oder unterwegs, fern von zuhause gegessen wird, war lange Zeit das auch heute noch öffentlich idealisierte gemeinsame, mit anderen Menschen geteilte Mahl um einen heimischen Tisch herum selbstverständlich. Zwar vertreibt der schnelle Snack auf dem Weg ins Büro oder der im Stehen eingenommene Imbiss den Hunger. Doch fehlt ihm jene Inszenierung, jene tief in verschiedene Bereiche des Menschlichen ragende Dimension, die das Essen lange – nicht allein im bürgerlichen Zeitalter – charakterisiert hat. Er gehorcht einer anderen, nicht weniger inszenierten Logik – jener, so kann man vermuten, des kapitalistischen Individualismus, die dem, was bloß physisch notwendig zu sein scheint, im Alltag nicht allzu viel Raum und Zeit zugesteht und es auf das rein Funktionale reduziert und die, da sie den Menschen auf Trab zu halten versucht, bei fast allem das «to go», die flexible Mobilität, präferiert. Diese Logik ist zugleich immer auch von Exzessen in die andere Richtung gekennzeichnet, von luxuriöser Abundanz und zelebrierter Maßlosigkeit, so, als lasse sich die verlorene Mitte wiederfinden, indem man ein Extrem an die Seite eines anderen stellt und beide miteinander verrechnet.

Noch etwas anderes lässt sich beobachten, wenn es um gegenwärtige Esskulturen geht. Im Christentum und vielen anderen Religionen ist das gute Essen, das gemeinsame Mahl ein Bild für die Erlösung, aber nicht die Erlösung selbst. Jedoch hat sich an die Seite der viel beschworenen transzendentalen Obdachlosigkeit eine lebensweltliche Kellerlosigkeit gestellt. Lebensvollzüge,

die einmal eine ihnen zugrunde liegende Tiefendimension eröffneten, die immer auch Verweis oder Symbol waren, hinter denen oder mittels derer sich eine andere, nur bildhaft zugängliche Welt eröffnen konnte, haben diesen Tiefencharakter verloren und müssen nun selbst erfüllen, wovon sie lange nur Verheißungen waren. Aus dem Bild wurde Wirklichkeit, aus dem Symbol die Sache selbst. Köche werden so zu Priestern und Stars, zu Sternchen im Medienhimmel, im Kochen vollzieht sich Transsubstantiation, die Verwandlung des Einfachen ins Komplexere, des Profanen ins Heilige, und das Essen selbst wird zu einer Art Sakrament, einer sakralen Handlung, die Sinn verspricht, wo allüberall die Erfahrung von Sinnverlust herrscht. Bilder der Erlösung sind so, wenn nicht banal, zu Mitteln der Selbsterlösung des Menschen geworden. Aus diesem Grund verspricht gutes und gesundes Essen – zusammen mit anderen sinnlichen Genüssen – oft nicht allein gesundheitliche Heilung oder zeigt moralisches Wohlverhalten, sondern verheißt sogar Erlösung und Heil, das höchste dem Menschen mögliche Glück.

Doch haftet vielen der allseits vernehmlichen Diskurse über das Essen auch aus einer anderen Perspektive ein schaler Beigeschmack bei – nicht allein, weil sie sich von der Wirklichkeit entfernt haben oder weil sie das Essen mit einer Bedeutung versehen, das es selbst gar nicht hat, sondern weil sie sich eine Nativität und Unschuld erlauben, die manchmal nicht anders denn gleichgültig oder sogar zynisch wirkt. Nur selten spielen in diesen Diskursen die Schattenseiten des Essens eine Rolle. Die publikumswirksam in Szene gesetzte Welt des Essens ist allzu oft eine glücksversessen-heile Welt, die davor zurückschreckt, die Hinter- und Abgründe des Essens in den Blick zu nehmen.

Die alles andere als überwundene Entfremdung des Menschen bedeutet nämlich heute auch, von der Nahrung und ihren Quellen entfremdet zu sein – und somit von der natürlichen Umwelt, die, ohne dass an die ökologischen Kosten gedacht würde, auf eine bloße Ressource reduziert und ausgenutzt wird. Gelegentlich stellt sich beim Essen die Frage danach, woher das, was wir zu uns nehmen, eigentlich kommt und wie es hergestellt und zubereitet wurde; manchmal auch regt sich ein schlechtes Gewissen beim Blick auf das, was auf unseren Tellern vor uns steht. Doch schnell werden – trotz manch wirkmächtiger Gegenbewegung – Fragen und Gewissensbisse verdrängt. Es schmeckt doch zu gut. Noch seltener wird über den Hunger gesprochen, darüber, dass heute immer noch Menschen nicht in ausreichendem Maße über Nahrungsmittel verfügen. Zwar ist in manchen Ländern heute Übergewicht zu einem grundlegenden Problem geworden. In anderen ist es aber nach wie vor das Untergewicht, der Mangel an Nahrungsmitteln, der ein menschenwürdiges Leben unmöglich macht. Dass bis heute Menschen hungern müssen und verhungern, ist ein Skandal – genauso wie die Gleichgültigkeit, mit der jene,

die nicht hungern und in Fülle leben, oft übersehen, wie viele Menschen nicht über das tägliche Brot, jenes Minimum, welches das bloße Leben ermöglicht, verfügen. Zunächst scheint also doch, wie Brecht vermutete, das Fressen und erst dann die Moral zu kommen.

2. *Der leibliche Hunger und die Bedürftigkeit des Menschen*

Trotzdem ist, wenn vom Essen die Rede ist, immer auch vom Hunger zu sprechen: ein vielschichtiges, aber nur selten thematisiertes Phänomen. Ohne Frage ist die sozioethische Perspektive von größter Bedeutung:¹ Wie kann es sein, dass heute immer noch Menschen hungern müssen? Was lässt sich gegen den Hunger unternehmen? Wie kann man eine weiter zahlenmäßig wachsende Bevölkerung ernähren? Dies sind wichtige Fragen, die allerdings im Folgenden nicht im Vordergrund stehen sollen.

Denn auch aus biologischer oder anthropologischer Sicht ist der Hunger ein zutiefst bedeutsames Phänomen. Ohne Hunger äßen Menschen vermutlich nichts. Zumindest hätte das Essen einen ganz anderen Reiz und eine ganz andere Bedeutung. Vielleicht würde man dann so essen, wie manch andere Pflicht erfüllt wird, nämlich aus Einsicht in ihre Notwendigkeit, aber ohne innere Zustimmung und auch ohne innere Freude und Lust. Allerdings hat auch in diesem Bereich die Natur das Notwendige mit dem Lustvollen kombiniert. Als Lebewesen bedürfen wir Menschen der Nahrung, sonst würden wir schnell sterben, und gerade daher ist die Aufnahme von Nahrung mit Lust oder ihr Mangel mit einem deutlich wahrnehmbaren Bedürfnis, mit Unlust und Schmerz verbunden. Es gibt übertriebene, luxuriöse Weisen des Essens, doch *dass* man essen muss, hat nichts mit Luxus, sondern vielmehr mit Lebenserhaltung zu tun.

Das ist einerseits eine triviale Aussage. Jedes Kind weiß, dass man regelmäßig essen muss. Es ist noch nicht einmal nötig, dies theoretisch zu lernen. Es reicht, auf seinen Körper zu hören. Irgendwann meldet sich der Hunger. Zunächst ganz leicht. Man verspürt ein leichtes Verlangen. Der Magen knurrt. Dann, wenn man immer noch nichts gegessen hat, immer heftiger. Was man zunächst noch überhören oder vernachlässigen konnte, lässt sich nicht mehr unterdrücken. Es fällt schwer, sich auf etwas anderes zu konzentrieren. Dies ist wohl bekannt. Was auf den ersten Blick so trivial klingt, ist jedoch, wenn man weiter darüber nachdenkt, ein Phänomen, das in die Tiefe blicken lässt. Denn auch der Hunger zeigt – wie das Essen –, was und wer der Mensch ist. Der Mensch ist nicht allein, so die berühmte materialistische Ansicht von Ludwig Feuerbach, was er isst, sondern wer oder was der Mensch ist, erschließt sich

auch aus dem, wonach der Mensch hungert, und zunächst einmal daraus, dass er überhaupt hungert. Der Mensch ist das hungrige Wesen, das sich nach Nahrung sehnt, danach also, gesättigt zu werden. Außerdem ist der Mensch das immer wieder hungrige Wesen. Denn Hunger lässt sich nie dauerhaft, ein für alle Mal stillen, sondern wird sich, solange ein Mensch lebt, immer wieder neu einstellen.

Hunger gibt es nicht nur, weil es Mangel an Nahrung geben kann, sondern auch deshalb, weil der Hunger gesättigt werden kann und muss. Hunger ist daher ein teleologisches Phänomen, das nur dann verstanden wird, wenn man sein inneres *telos*, seinen natürlichen Zweck – nämlich die Lebenserhaltung – mit betrachtet. Aus diesem Grund ist Hunger zunächst ein biologisches Phänomen. Wenn Menschen hungern, dann zeigt sich, dass sie wie Pflanzen und Tiere Naturwesen sind. Als solche können sie sich nicht selbst genügen. Sie stehen in einem lebensnotwendigen Austausch mit ihrer Umwelt und sind darauf angewiesen, anderes zu sich zu nehmen und sich dieses durch die Prozesse des Stoffwechsels anzueignen. Wenig zeigt so deutlich die fundamentale Bedürftigkeit des Menschen wie der Hunger und die Tatsache, dass Menschen, um leben zu können, essen und trinken müssen, dass sie also eines anderen als sie selbst, der Nahrung nämlich, bedürftig sind. Daher zeigt gerade der Hunger, wie ergänzungsbedürftig – und fragwürdig-einseitig – die Bestimmung des Menschen als eines freien, souveränen Subjekts ist. Denn diese Bestimmung ist nur möglich, wenn die leiblichen Voraussetzungen menschlicher Freiheit – ihre natürlichen Voraussetzungen – nicht berücksichtigt werden. Der Mensch kann überhaupt nur, weil er einen Leib hat, der seinerseits der Nahrung bedarf, frei sein. Und das bedeutet: auch die Freiheit des Menschen ist letztlich eine *bedürftige* Freiheit, angewiesen auf die «Früchte der Erde», auf jene Menschen, die sie besorgen und bereiten, und auf den Schöpfer, der sie wachsen und gedeihen lässt.

Im Hunger, in der Bedürftigkeit des Menschen, zeigt sich die Einheit des Lebendigen. Doch zugleich hungern – und essen – Menschen auch ganz anders als Tiere und Pflanzen. In den menschlichen Grundvollzügen und -bedürfnissen erschließt sich nämlich immer auch die besondere, in der Anthropologie thematisierte Welt des Menschen, jene Weise, in der Menschen sind, d. h. nicht einfach leben, sondern ihr Leben führen, indem sie sich zu ihrer Natur, dazu, was sie sind, noch einmal eigens verhalten. So kann allein der Mensch fasten. Tiere können nur hungern. Denn nur dem Menschen ist es – aus religiösen, medizinischen oder anderen Gründen – möglich, bewusst und willentlich nicht zu essen, auch wenn er Hunger verspürt und Nahrungsmittel zugänglich wären. Und obwohl Menschen omnivore Lebewesen sind, also «Allesfresser», können sie – ebenfalls aus sehr verschiedenen Gründen – auf

bestimmte Nahrungsmittel verzichten und vegan oder vegetarisch leben. Während Tiere fressen, essen Menschen. Wer als Mensch «wie ein Tier frisst» (als ob dies im strengen Sinne des Wortes überhaupt möglich wäre), lässt etwas vermissen: die Kultur des Essens, die sich dort eröffnet, wo Menschen sich in Freiheit zu ihrem Hunger, ihrem Bedürfnis nach Nahrung verhalten.

Dieses Verhalten kann die Formen einer ausdifferenzierten Hochkultur annehmen; es zeigt sich aber bereits in elementaren Formen der Besorgung, Verarbeitung und Verspeisung von Lebensmitteln. Zahlreiche Rituale, Gewohnheiten und Überlieferungen bestimmen diesen Lebensbereich. In den Nahrungsmitteln, die Menschen zu sich nehmen oder die für eine bestimmte Küche typisch sind, verdichtet sich menschliche Geschichte. In ihnen werden nicht nur regionale und klimatische, sondern auch religiöse, gesellschaftliche, psychologische, wirtschaftliche, politische oder kulturelle Einflüsse deutlich. So gibt es zu bestimmten religiösen Feiertagen bestimmte Speisen, die teils einen ausdrücklichen Bezug auf das jeweilige Fest haben und je nach Region variieren können. Bestimmte Speisen können in Vergessenheit geraten und neu entdeckt werden. Was heute typisch für eine bestimmte Gegend erscheint – etwa die Kartoffel für Mittel- und Nordeuropa oder die Tomate für Südeuropa – ist noch gar nicht so lange in diesen Breiten heimisch, wie es erscheint. Verschiedene Traditionen können sich überlagern und wechselseitig bereichern. Manche Traditionen schließen einander aus oder stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Jedes Mahl erzählt daher auch eine Geschichte über die Menschen, die dieses Mahl einnehmen: über ihre gemeinsame Vergangenheit, über die Landschaft, in der sie leben, über das Klima, dem sie ausgesetzt sind, über die Bedingungen und Kontexte ihres gegenwärtigen Lebens oder auch über die Götter oder den Gott, an den sie glauben. In diesem Sinne ist der Mensch nicht allein, was er isst. Nicht allein das Essen bestimmt das Sein des Menschen, sondern auch sein Sein das Essen. Der Mensch isst auch, was er ist.

Noch etwas anderes zeigt sich, wenn man das menschliche Essen betrachtet. Menschen wollen nicht bloß irgendetwas oder irgendwie essen. Sie wollen *gut* essen. Dabei hat «gut» in diesem Zusammenhang eine recht umfassende Bedeutung. Es geht nicht allein darum, dass die Speisen gut schmecken. Zu einem guten Essen gehört u. a. auch, wie eine Mahlzeit eingenommen wird. Daher steht das «gute Essen» auch in einem engen Zusammenhang mit Messer, Gabel, Löffel oder Teller als ihrerseits schön gestaltbaren «Hilfsmitteln», mit der ansprechenden Dekoration einer Tafel, mit gefälliger Begleitmusik und anregenden Tischreden und insbesondere mit der angenehmen Gemeinschaft jener Mensch, mit denen man isst. In einem elementaren Grundvollzug wie dem Essen eröffnet sich daher die Spannung zwischen dem bloßen und dem guten oder glücklichen Lebens, auf die Aristoteles und anderes Denker nach-

drücklich aufmerksam gemacht haben. Gewiss, manchmal steht beim Essen das bloße Überleben oder die schnelle Sättigung im Vordergrund; und ebenso gewiss gibt es gerade auch beim Essen übertriebene Formen des Luxus und der Verschwendung. Doch kann nicht geleugnet werden, dass sich dort, wo gegessen wird, ein natürliches und angemessenes Bedürfnis nach dem guten Leben ausdrückt. Man kocht, worauf man Appetit hat; man verbessert Rezepte oder achtet auf die Qualität der Zutaten. Blumen und eine Tischdecke zieren den Tisch. Man isst mit anderen Menschen, die man vielleicht eigens eingeladen hat, um etwas zu feiern, wünscht einander einen guten Appetit oder beginnt und beendet das Mahl mit einem Gebet, einem Dank an Gott als der Quelle des Lebens. Auf übertriebene Fülle oder Extravaganz kommt es dabei oft nicht an. Nicht selten ist ja gerade die «einfache» Küche besonders schmackhaft. So eröffnet sich in einem guten Mahl der Horizont des Guten, der seinerseits über das Essen – auch das gute – hinausweist. Aus diesem Grund kann das gelungene Mahl zu einem Bild erlösten Menschseins werden, eines Lebens, das keinen Hunger mehr kennt und nicht allein von Fülle, sondern auch von einem heiteren und friedlichen Miteinander der Menschen bestimmt ist – so wie umgekehrt der leibliche Hunger auch an eine tieferen Bedürftigkeit des Menschen erinnern kann, nämlich an jene der Seele.²

3. Der seelische Hunger und das Begehren des Menschen

Im Hungern und im Essen als leiblichen Phänomenen eröffnet sich immer schon die Welt des Seelischen. Denn das Leibliche ist vom Seelischen nicht zu trennen. Personen sind nicht Körper, die dann irgendwie noch über eine äußerlich ihnen angefügte seelische Dimension verfügten. Sie sind leib-seelische Wesen, so dass, was und wie ein Mensch isst, auch einen Einfluss auf seine seelischen Dimensionen hat. Daher weiß das Sprichwort, dass das Essen Leib und Seele zusammenhält. Dies gilt nicht nur für die materiellen Speisen, die wir zu uns nehmen, sondern auch auf einer anderen Ebene. Denn wie das Erotische das Leibliche durchzieht – das Verlangen, das nach dem schönen Wort Platons ein Kind der Armut und des Reichtums ist, das also von Mangel bestimmt ist und zugleich von einer Fülle weiß –, so auch das Seelische. Auch seelisch verspürt der Mensch Hunger, kann sich fehl ernähren oder sogar verhungern.

Das klassische philosophische Denken und die biblisch-theologische Tradition haben diesen Hunger oft zur Sprache gebracht und als Wesensmerkmal des Menschen gedeutet. So hungern Menschen nach Gerechtigkeit, weil die Welt, in der sie sich vorfinden, ungerecht ist. Oder sie sehnen sich nach dem

Guten, gerade weil sie immer wieder etwas anders – Böses, Übles oder Negatives – erfahren. Sie sehnen sich, weil sie immer wieder auf Lug und Trug stoßen, nach Ehrlichkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Bereits kleine Kinder fragen, wenn man ihnen eine lustige oder spannende Geschichte erzählt oder ihnen einen Bären aufzubinden versucht, ob das wahr sei, was man gerade sagt. Unwahrheit macht nicht nur nicht satt; sie kann einen Menschen oder auch das Verhältnis unter Menschen vergiften. Am Post-Faktischen kann man sich seelisch den Magen verderben. Menschen sehen sich aber auch nach Schönen, nach jenem, was nicht allein bloßer Schein ist oder ein kurzes Wohlgefallen erzeugt, sondern sie als wirklich Schönes in seinen Bann zieht und verändert. Das Gute und das Gerechte, das Wahre und das Schöne können den seelischen Hunger des Menschen, sein Begehren nach Sinn und Orientierung – von anderer Art als die leiblichen Bedürfnisse und doch auch auf sie bezogen – stillen. Und weil auch dieser Hunger sich je neu meldet, weil er sich unter den Bedingungen endlicher Existenz nie sättigen lässt, verspüren Menschen in sich immer auch ein Begehren nach einer Fülle, die bleibt und in deren Licht jede andere Sättigung sich als vorläufig erweisen wird. Dies ist ein Begehren nach jenem, was man Heil nennt, nach Gott, in dem allein das unruhige, begehrende Herz Ruhe finden und wirklich satt werden kann.

Von diesem Begehren wird heute nur selten noch gesprochen. Daher kann man die Frage stellen, ob die Tatsache, dass so viel über das Essen gesprochen wird, nicht in einem noch viel tieferen Sinne eine kompensatorische Funktion erfüllt als jene, dass damit auf die Krise des leiblich-materiellen Essens reagiert wird. Könnte diese Tatsache nicht darauf verweisen, dass es auch eine Krise des Essens auf einer anderen Ebene, eine Verdrängung des seelischen Hungers gibt? Erscheint die Rede von diesem Hunger vielen Menschen heute nicht allzu metaphysisch, abhängig von Voraussetzungen, die längst nicht mehr geteilt werden, ja, vielleicht sogar gänzlich in Frage gestellt werden müssen? Doch erkennt man mit einer derart radikalen Kritik an der metaphysischen Sehnsucht des Menschen nicht etwas zutiefst Menschliches? Denn was geschieht, wenn das so menschliche Begehren nach Wahrem, Schöнем und Guten, das Bedürfnis nach Wirklichkeit, nicht mehr gesättigt wird, indem das Wahre auf das Richtige, das Schöne auf das Angenehme, das Gute auf das Funktionale reduziert wird? Verkümmert dann nicht auch der Mensch – so wie er leidet, wenn er der leiblichen Nahrung entbehrt?

Es gibt allerorten immer mehr Optionen, seinen leiblichen Hunger zu stillen, immer mehr Möglichkeiten, Exotisches auszuprobieren, immer mehr Gelegenheiten zum Gaumenkitzel wie auch zum belanglosen Verzehr. Doch wo gibt es Orte, an denen dem Wahren die Ehre erwiesen wird? Wo kann das Schöne in Erscheinung treten? Wie kann das Gute noch zu uns sprechen?

Und kann man dieses Begehren überhaupt noch artikulieren? Haben wir es nicht mittlerweile so vergessen, dass uns selbst die Erinnerung fremd erscheinen muss?

Vielleicht brauchen wir heute mehr als je zuvor eine Diätetik der Seele. Oder anders, da «Diätetik» nach Verzicht klingt, der Mensch aber, so sehr er ein Mängelwesen ist, auch ein «Fülle-» oder «Glückswesen» ist, ein Wesen also, das in sich ein Verlangen nach Fülle und Glück trägt und das in allem, was es tut und erreicht, unruhig bleibt: eine «Gastronomie» des Seelischen. Diese nähme Rituale, die dem Wahren die Ehre geben, in den Blick, sie spräche von Handlungen, die, selbst wenn sie keinen Nutzen versprechen, wirklich gut sind und von der Gerechtigkeit Zeugnis ablegen, sie führte zu Zeremonien, in denen das Schöne gefeiert wird, und nähme Perspektiven ein, die den Horizont für jene Wirklichkeit eröffnen, die auf Dauer satt macht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu Ingeborg GABRIEL, *Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart*, in: IkaZ 46 (2017), 52ff.
- 2 Vgl. zum leiblichen Hunger wie auch zum Folgenden u. a. Leon R. KASS, *The Hungry Soul. Eating and the Perfecting of Our Nature*, Chicago – London 1994; Stephan LOOS – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *«Essen und Trinken ist des Menschen Leben.» Zugänge zu einem Grundphänomen*, Freiburg – München 2007.

Abstract

Hunger of the Body, Hunger of the Soul. This essay argues that the widespread discourse about food could be interpreted as compensating, first of all, a crisis of eating and of a proper understanding of it. It is not only the phenomenon of eating, but particularly of hunger that is widely neglected, not just from an ethical, but also from a biological and an anthropological perspective. In the following, the essay goes on to develop an account of hunger. In so doing, it focuses on the hunger of the body and also on the hunger of the soul. For humans experience a twofold hunger. The latter hunger, a metaphysical desire for truth, goodness, and beauty, is even more often overlooked than the bodily hunger and, as the essay concludes, deserves close attention so that human life can flourish.

Keywords: food – hunger – food production – Slow Food – body – soul – teleology – metaphysics – truth – justice – beauty

PROFANES MAHL ODER HEILIGE SPEISE?

Eine neutestamentliche Spurensuche
zur Säkularisierung von Verzehrsituationen

In Zeiten, in denen man aus dem Urlaub noch Postkarten schrieb, oder – wenn die gestrenge Verwandtschaft fordernd genug war – gar schreiben musste, da konnte man mittels der zwei knappen Angaben «Wetter schön» und «Essen gut» auf engstem Raum sowohl die wesentlichen Eckdaten einer Reise den Daheimgebliebenen kommunizieren als sie auch von den allergrößten Sorgen befreien. Und wenn man es dann gut mit ihnen meinte, so lud man sie nach der glücklichen Heimkehr zu einem Lichtbildervortrag zu sich ein, um ihnen die mehr oder minder zahlreichen Eindrücke in der Ferne auf anschauliche Weise vor Augen zu führen. Und wenn man es besonders gut mit ihnen meinte, dann brachte man gar noch einige Leckereien und Spezialitäten als Mitbringsel nach Hause mit. Denn man war überzeugt: Durch den Genuss der erlesenen Köstlichkeiten und geschmacklichen Finessen aus der Ferne konnten sich die Daheimgebliebenen selbst einen unmittelbaren Eindruck verschaffen, sie sollten die Fremdartigkeit und die ferne Exotik der bereisten Regionen selbst erschmecken.

Nun ist in Zeiten digitaler Messenger-Dienste zwar das Versenden von Grußpostkarten aus dem Urlaub etwas aus der Mode geraten, das Mitbringen von besagten Leckereien aber keineswegs. Diese Praxis erfreut sich anhaltender Beliebtheit und scheint geradezu untrügliches Zeichen dafür zu sein, dass Nahrungsmittel und ihr Verzehr als ein geeigneter Weg erachtet werden, eine fremde Kultur zu erfassen bzw. erfahrbar zu machen.

THOMAS SCHUMACHER, geb. 1966, ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Üe. (Schweiz).

1. Bedeutungskomplexität im Bereich von Lebensmitteln und Nahrungsaufnahme

Offenbar scheint Lebensmitteln eine deiktische Funktion innezuwohnen, so als seien sie in der Lage, einen Blick auf jene Welt zu eröffnen, der sie angehören oder entstammen. Dies wird rasch deutlich, wenn man sich die kulturellen Divergenzen hinsichtlich der Frage nach Essbarkeit und geschmacklicher Beurteilung von Lebensmitteln vor Augen führt, oder auch, wenn man im Bereich von kontextuellen Situierungen – seien sie nun gesellschaftlicher, religiöser oder chronologischer Art – die möglichen Varianzen bedenkt. Die Frage, was als essbar und wohlschmeckend gilt, kann also je nach kulturellem Kontext und unter Berücksichtigung der entsprechenden Epoche durchaus unterschiedlich beantwortet werden. Insofern können Nahrungsmittel und die dazugehörigen Verzehrsituationen als Ausdrucksformen eines kulturellen Paradigmas und damit zugleich als dekodierbares Zeichensystem verstanden werden. Wenn also Jean-Paul Sartre gegenüber Simone de Beauvoir tiefsinnig-treffend formuliert: «Jede Nahrung ist ein Symbol»¹, dann bedeutet dies im Gegenzug, dass sich der komplexe Lebensbereich von Essen und Trinken in einem kultursemiotischen Zugriff dechiffrieren lässt. Diese Möglichkeit bringt die Kulturanthropologin Mary Douglas in dem Titel ihres programmatischen Beitrags «Deciphering a Meal»² sprachlich auf den Punkt, und sie verdeutlicht zugleich, dass in Mahlvollzügen verschiedenste Dimensionen des menschlichen Lebens miteinander verflochten sind. Insofern geht es beim Thema Essen und Trinken um weit mehr als um die Befriedigung eines elementaren Grundbedürfnisses: Es geht um Kultur und Natur, um Ökonomie und Moral, um Religion und Ästhetik – es geht also um den Menschen schlechthin. Der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss verwendet mit Blick auf den Bereich der Ernährung daher den Begriff des «Totalphänomens»³, mit dem er die Komplexität und Vielschichtigkeit dieses Lebensvollzuges sprachlich zu umreißen sucht. Beim Thema Essen und Trinken geht es demnach nicht allein um Nahrungsaufnahme zur Aufrechterhaltung menschlicher Lebensfunktionen, wie ein rein naturwissenschaftlicher Blick auf diesen Themenbereich nahelegen könnte, es geht zugleich um ein hochkomplexes Kultur- und Wertesystem, das in diesem menschlichen Grundvollzug wie *in nuce* gebündelt ist und aufscheint.

Damit aber, um es im Hinblick auf die nachfolgenden Überlegungen noch einmal deutlich herauszustellen, wohnt dem Themenbereich Essen und Trinken zumindest potentiell auch eine religiöse Bedeutungsdimension inne. Dies sei noch einmal unter Aufnahme des Reisetemas illustriert: Führt der Weg nämlich in eine spezifisch religiös geprägte Lebenswelt, wie beispielsweise in ein Kloster, dann trifft man dort auf Verzehrsituationen, bei denen Essen und Trinken in ein rituell-rhythmisiertes System eingebettet sind. Dies wird an den

rahmenden Gebeten ebenso deutlich wie – je nach Ordensgemeinschaft – an den das Essen begleitenden Schrif flesungen. Und auch die Abfolge geprägter Zeitabschnitte über das Jahr und die mit ihnen wechselnden Ernährungskonventionen – es sei hier nur an die Fastenzeit und den mit ihr verbundenen Verzicht auf den Konsum bestimmter Lebensmittel gedacht – offenbart deutlich die religiöse Dimension im Bereich der Nahrungsaufnahme. Wenn es also darum geht, etwas aus einem solchen Umfeld mit nach Hause zu nehmen, dann muss dieser Wunsch nicht zwingend zu einem Großeinkauf im Klosterladen führen, sondern kann sich auch in einer eher immateriellen Weise realisieren. Solche Erfahrungen können nämlich auch dazu führen, sich der religiösen Potenzialität der Nahrungsaufnahme wieder bewusst zu werden und entsprechende Leerstellen neu zu füllen, angefangen von rahmenden Gebeten bis hin zu einer stärkeren Orientierung am Jahreskreis.

Zur Verdeutlichung dieser Dimension sei dem Klosterbesuch eine ganz andere Verzehrsituation gegenübergestellt, die wohl jedem Reisenden vertraut sein dürfte, nämlich die Möglichkeit, unterwegs Nahrungsmittel zu erwerben und zu konsumieren. Damit ist die Ubiquität von Currywurst, Butterbrezel und Schokoriegel und deren stete Verfügbarkeit in Bahnhofshallen, Tankstellenshops und in der Flughafengastronomie angesprochen. Auch diese säkularen, aber trotzdem vielschichtigen Verzehrsituationen sind kultursemiotisch auswertbar, auch sie lassen sich bezüglich des konkreten Mahlvollzugs, ihrer lebensweltlichen Verortung und den jeweiligen Implikationen befragen. Es soll nun gar nicht darum gehen, die hier miteinander kontrastierten Ernährungssituationen in einer kulturpessimistischen Weise auszudeuten und zu bewerten. Es dürfte anhand dieser Beispiele aber deutlich werden, wie sehr konkrete Ernährungsvorgänge sich im Hinblick auf zeitliche Rhythmisierung, körperliche Haltung, die Gegebenheit bewusst ritualisierter und inszenierter Mehrschichtigkeit und damit letztlich auf das dahinterstehende Kultur- und Wertesystem unterscheiden können.

Dieser kultursemiotische Analysezugriff auf Mahlsituationen ermöglicht somit auch die Erschließung von soziologischen Wandlungsprozessen. Der Bereich der Kulinaristik ist nämlich kein rein synchrones Analyseverfahren zur Bewertung von gesellschaftlichen Konventionen und Gepflogenheiten auf der Ebene der Ernährung, sondern lässt zugleich Erkenntnisse über diachrone Verschiebungen zu. Wie bereits die Gegenüberstellung von klösterlichem Mahl und Bahnhofsimbiss verdeutlicht, lässt sich über eine kulinaristische Betrachtungsweise nicht nur die Frage nach dem Verhältnis von religiös konnotierten und profanen Mahlvollzügen diskutieren, sondern es lassen sich auch Säkularisierungsprozesse greifen und beschreiben. Wenn also im Bereich von Essen und Trinken religiöse Bezugssysteme in den Hintergrund treten, dann können sol-

che Vorgänge ebenfalls in einer kultursemiotischen Weise dechiffriert und auf ihre Implikationen hin ausgeleuchtet werden. Und eine solche Frageperspektive kann auch beim Blick auf das Neue Testament zu einem tieferen Verständnis von dort greifbaren oder zumindest angelegten Entwicklungen beitragen.

2. Vielschichtige Mahlsituationen in der biblischen Tradition

In der biblischen Tradition lässt sich die Mehrdimensionalität im Bereich der Nahrungsaufnahme in vielfältiger Weise greifen. Besonders die religiöse Dimension spiegelt sich sehr deutlich in den jüdischen Speisegeboten, die Ausdruck der Erwählung und Gottesbeziehung und damit der Heiligkeit Israels sind. Durch ein bestimmtes Verhalten im Kontext der Nahrungsaufnahme drücken sich damit die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und ein religiöses Selbstverständnis aus. Diese Mahlpraktiken fungieren in Verbindung mit anderen religiösen Vollzügen also *ad intra* als Mittel zur Identitätsbestätigung und -festigung, *ad extra* kommt ihnen eine abgrenzende Funktion gegenüber Außenstehenden zu; in soziologischer Terminologie kann somit von *identity markern* und *boundary markern* gesprochen werden.⁴

Diese Vielschichtigkeit lässt sich auch in der neutestamentlichen Tradition deutlich greifen. Im Blick auf die Verkündigung Jesu scheint dem Bereich von Mahl und Ernährung geradezu eine Schlüsselfunktion zuzukommen.⁵ Dies spiegelt sich einerseits darin, dass Lebensmittel selbst theologisch ausgedeutet und mit religiöser Konnotation versehen werden – es sei hier nur an den Vergleich des Weines mit Jesu messianischer Bedeutung (vgl. Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18) und die Selbstidentifikation Jesu mit dem Grundnahrungsmittel Brot im Rahmen der johanneischen Ich-bin-Worte (Joh 6,35) erinnert. Ein besonderer Stellenwert kommt in der Verkündigung Jesu aber auch den verschiedenen Formen von Mahlgemeinschaften zu, die sich fast als prophetische Zeichenhandlungen ausdeuten lassen. Durch seine Zuwendung zu marginalisierten und mitunter gar als unrein geltenden Personen konkretisiert er *den* Zentralgehalt seiner Verkündigung: nämlich die Zusage einer in ihm sinnhaft erfahrbaren und anbrechenden, für Menschen Heil stiftenden Gottesherrschaft.⁶ Damit macht er in seiner Verkündigung sehr bewusst den Vollzug der Nahrungsaufnahme bzw. die Mahlgemeinschaft zu Handlungen, die transparent werden auf und symbolisch stehen für eine tieferliegende religiöse Bedeutungsdimension. Dabei kommt dem Mahl eine doppelte Funktion zu, denn einerseits vermag es, diese theologische Realität abzubilden, andererseits fungiert es aber auch als Einladung, die angebotene Mahlgemeinschaft aufzunehmen, und konstituiert damit zugleich Gemeinschaft. Es steht also in

einer Spannungseinheit zwischen einer abbildenden und einer bewirkenden Dimension. In dieses Gesamtbild fügt sich schließlich auch die Brotbitte des Vaterunser^s schlüssig ein (Mt 6,11; Lk 11,3), in der Gott selbst als Geber des Brotes gedacht wird, selbst wenn die dahinterstehende landwirtschaftliche Arbeit und die Prozesse der Brotherstellung durch menschliche Handarbeit vollzogen werden.

3. Wandlungsprozesse im Neuen Testament und frühen Christentum

Eine der entscheidendsten Weichenstellungen im frühen Christentum ist gewiss die Entwicklung, dass sich die Verkündigung der Botschaft Jesu über den binnenjüdischen Raum hinaus ausweitete. Nichtjuden wandten sich nämlich dem christlichen Glauben zu, sodass sich christliche Gemeinden der frühen Zeit zunehmend aus christusgläubigen Juden und christusgläubigen Heiden zusammensetzten. Damit war faktisch aber die Frage aufgeworfen, wie die Gruppe der Heidenchristen religionssoziologisch eingeordnet werden sollte: War deren Eingliederung ins Judentum – konkret für männliche Gemeindeglieder, deren Beschneidung – angezeigt oder waren sie als eine eigenständige Gruppierung zu denken, die aufgrund ihres Christusglaubens schon die entscheidende Voraussetzung für eine solche Gemeinschaft mitbrachten? Oder anders formuliert: Stellte die Gemeinschaft von christusgläubigen Juden mit Heidenchristen eine Gesetzesübertretung, ja, womöglich gar eine rituelle Verunreinigung Ersterer dar?

Diese Grundfrage drohte zu einer Zerreißprobe des frühen Christentums zu werden, denn mit Personen wie Paulus auf der einen Seite und Jakobus auf der anderen standen sich gewissermaßen zwei Strömungen gegenüber, die in dieser Frage konträre Auffassungen vertraten. Bekanntermaßen etablierte sich die Position des Paulus als Handlungsrichtlinie: Man sah von einer Eingliederung der Heidenchristen ins Judentum ab und betonte, wie besonders in den rechtfertigungstheologischen Ausführungen des paulinischen Schrifttums nachzulesen ist, die vollwertige Zugehörigkeit der Heidenchristen zur christlichen Gemeinde.⁷ Um das Zusammenleben jedoch zu regeln und die Einheit zu sichern, wurde ein Minimalkonsens ausgehandelt, der in der entsprechenden Schlüsselpassage der Apostelgeschichte überliefert wird. Wie dort nachzulesen ist, sollten christusgläubige Nichtjuden auf den Verzehr von Blut und nicht geschächteten Tieren sowie von Götzenopferfleisch verzichten und Unzucht vermeiden (Apg 15,20.29). Wie dieser Textstelle zu entnehmen ist, repräsentierte die Dimension von Ernährung und Essen einen wesentlichen Bestandteil der Diskussionen wie auch der entsprechenden Klärungen.

Die unter dem Stichwort ›Jakobusklauseln‹ bekannt gewordenen Regelungen – der Name verweist auf den Urheber dieser Kompromisslösung – orientieren sich dabei an den Gesetzesvorgaben aus Lev 17–18, wo Weisungen für das Leben von Fremden in Israel formuliert werden. Die einst territorial gedachte Regelung, die von der Idee eines ›heiligen Landes‹ her konzipiert ist, wird damit auf eine andere religionssoziologische Beziehungssituation angewandt: nämlich auf das Zusammenleben von Heidenchristen und christusgläubigen Juden, wobei, wie aus dem Rückgriff auf den alttestamentlichen Prätext zu ersehen ist, von einem jüdischen Standpunkt aus gedacht wird. Die entscheidende Parallele dürfte dabei die Idee der Heiligkeit darstellen, die vom Land auf die Gemeinde übertragen wird. In beiden Fällen werden Verhaltensregelungen für den Zugang zu dem als heilig definierten Bereich für Außenstehende formuliert.

Wie ein Blick in den weiteren Verlauf der Christentumsgeschichte rasch zeigt, war diese Kompromisslösung nicht von Dauer. Durch die Marginalisierung von Judenchristen und schließlich die Ablösung des Christentums vom Judentum kam es zu einer religionssoziologisch greifbaren Verschiebung, in deren Zuge der heidenchristliche Gemeindeanteil zur maßgeblichen Gruppierung im Christentum wurde. Damit aber waren letztlich solche Regelungen, wie sie in den Jakobusklauseln formuliert waren, hinfällig geworden. Die Rücksichtnahme auf religiöse Gepflogenheiten jüdischer Gemeindemitglieder war nicht mehr erforderlich und eine entsprechende Änderung der Mahlpraxis die Folge, auch wenn die Jakobusklauseln de facto nie in einer offiziellen Weise aufgehoben wurden. Die geschichtliche Faktizität schien einen solchen Schritt nicht einmal mehr zu fordern.

Aus einer jüdischen bzw. judenchristlichen Perspektive dürfte diese Entwicklung zunächst als Verlust einer religiösen Ausdrucksebene zu deuten sein. Doch die Konsequenz dieser Veränderungen reicht noch weiter: Analysiert man diesen Prozess unter Heranziehung des eingangs umrissenen mahlsoziologischen Deutezugriffs, so lässt er sich geradezu als ein Säkularisierungsvorgang *ante litteram* ausdeuten. War einst zur Sicherung des Zusammenlebens von Judenchristen und Heidenchristen nämlich eine religiös fundierte Konvention im Bereich von Essen und Trinken nötig, so tritt durch den Wegfall des judenchristlichen Gemeindestrangs und der Anbindung an das Judentum diese Dimension der Mahlpraxis in den Hintergrund. Für die Heidenchristen entfallen somit religiös motivierte Speisevorschriften, wodurch ein Teilaspekt der Nahrungsaufnahme, nämlich die Wahl der Nahrungsmittel, seiner religiösen Aufladung entkleidet wird. Auf der einen Seite verliert der menschliche Grundvollzug der Nahrungsaufnahme damit einen Teil seiner Vielschichtigkeit, bzw. konkreter, eine religiöse Dimension; und umgekehrt wird die Glau-

benspraxis um eine äußere, an eine fundamentale Dimension menschlichen Lebens gebundene Ausdrucksform verkürzt.

Ein ähnlich gelagertes Beispiel für einen Säkularisierungsvorgang im Bereich des Essens und Trinkens vollzieht sich in der Mahlpraxis der frühchristlichen Gemeinde. Wie dem 1. Korintherbrief zu entnehmen ist (1 Kor 11,17–34), bildeten das Herrenmahl, also der anamnästische Nachvollzug des letzten Mahles Jesu, und ein vielleicht am ehesten mit dem Begriff der Agape zu bezeichnendes Sättigungsmahl eine liturgische Einheit.⁸ Damit war der Ritus, in dessen Tradition die heutige Eucharistie- und Abendmahlspraxis steht, in den Kontext eines auf Ernährung ausgerichteten Mahlvollzugs eingebettet. Im Laufe der liturgiegeschichtlichen Entwicklung traten diese beiden Mähler, also das Herrenmahl und das Agapemahl, auseinander, bis sich die Praxis des Letzteren schließlich verlor.⁹

Damit wird also der auf Ernährung und Sättigung ausgerichtete Mahlvollzug zunächst aus seinem ursprünglichen rituellen Kontext eines Doppelmahls herausgelöst, und im Gefolge dieser Entwicklung verliert er seine religiöse Bedeutung. Auf diese Weise entsteht nun aber eine Leerstelle: War der natürliche Vorgang der Ernährung einst in ein liturgisches Zeichensystem eingebunden, wird er infolge des Wegfalls des Agapemahls zum Gegenstand eines Säkularisierungsprozesses. Die Eucharistiefeier verbleibt als religiös ritualisiertes Mahl, der einst ebenfalls religiös geprägte Vollzug der Nahrungsaufnahme hingegen tritt ein in einen profanen Raum.

4. *Ausblick*

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen lässt sich also festhalten, dass sich bereits im frühen Christentum eine Tendenz manifestiert, die in gewisser Weise und bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber Anachronismen mit dem Begriff der Säkularisierung umrissen werden kann. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die auf Ernährung und Sättigung hingeordneten Mahlvollzüge ihre religiöse Aufladung mehr und mehr verlieren bzw. dass die religiöse Prägung von Mählern immer stärker privatisiert und verinnerlicht wird. Im Gegenzug wird die im rituellen Bereich verbleibende Form von Nahrungsaufnahme, die Eucharistie bzw. das Abendmahl, zu einer eher symbolischen Referenz auf den Vorgang des Essens und Trinkens. Allgemeine Speisevorschriften und damit eine grundlegende religiöse Durchstrukturierung und Aufladung der alltäglichen Nahrungsaufnahme treten mehr und mehr in den Hintergrund.

Im Gegenzug lassen sich jedoch auch immer wieder Versuche und Tendenzen ausmachen, den Bereich des Essens und Trinkens religiös aufzuladen. Dies gilt gewiss für die verschiedenen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens, wie sie beispielsweise in Klöstern und religiösen Lebensgemeinschaften praktiziert werden, aber auch für die Praxis des Tischgebets und die Etablierung von rhythmisierten Formen des Fastens, sei es der Verzicht auf Fleisch am Freitag oder das Fasten in geprägten Vorbereitungsphasen auf kirchliche Hochfeste wie Ostern und Weihnachten. Es gibt also ganz offenbar das Bestreben, die Mehrschichtigkeit von Mahlsituationen auch unter Einbeziehung der religiösen Dimension zu erhalten bzw. diese wiederzugewinnen.

Der tiefere Grund für solche Tendenzen dürfte wohl darin zu suchen sein, dass der Vorgang von Essen und Trinken als ein menschlicher Grundvollzug zur Übernahme von sinnstiftenden Bedeutungsdimensionen hindrängt, dass er eine religiöse Aufladung geradezu zu attrahieren scheint. Die genannten Ansätze zur Bewahrung dieser religiösen Dimension sind also von einem Gespür für die Vielschichtigkeit von Vollzügen der Nahrungsaufnahme getragen und dürften sich damit als bewusste Akzente gegen Säkularisierungsvorgänge in diesem Bereich verstehen lassen. Sie sind eine Positionierung gegen eine Verinnerlichung und Profanisierung, die die religiöse Dimension aus den Vollzügen der Nahrungsaufnahme verdrängt und damit – aus einer theologischen Perspektive gesprochen – die Bedeutungsfülle eines menschlichen Grundvollzugs entscheidend reduziert.

Anmerkungen

- 1 Simone DE BEAUVOIR, *La Cérémonie des adieux*, Paris 1981, 421.
- 2 Vgl. Mary DOUGLAS, *Deciphering a Meal*, in: Mary DOUGLAS, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975, 249–275; vgl. auch Mary DOUGLAS, *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge 1989.
- 3 Marcel MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt 1990, 17f.
- 4 Vgl. hierzu Hans MOL, *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford 1976; Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London – New York 1996 und die Rezeption in der neutestamentliche Exegese durch James D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, in: BJRL 65 (1983) 95–122; James D. G. DUNN, *Yet Once More – «The Works of the Law»: A Response*, in: James D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 1.185), Tübingen 2005, 207–220.
- 5 Zur Bedeutung der Mähler Jesu vgl. exemplarisch Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin – New York 1996, 194–211; Joachim GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1990, 110–112; Martin EBNER, *Die Mähler Jesu im Kontext der Gleichnisse vom Säen und Ernten, Brotbacken und -schenken, Einladen und Feiern*, in: BiKi 57 (2002) 9–14.
- 6 Zum Stellenwert der *basileia*-Botschaft Jesu vgl. den hermeneutischen Ansatz bei Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: ZThK 51 (1954) 125–153, sowie die überblicksartige Darstellung der inhaltlichen Akzente bei Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, bes. 226–241.

- 7 Zum theologischen Hintergrund dieser Bewertung der paulinischen Rechtfertigungslehre vgl. bes. die grundsätzliche Anfrage von Krister STENDAHL, *Der Apostel Paulus und das 'introspektive' Gewissen des Westens*, in: *KuI* 11 (1996) 19–33, bes. 22f.
- 8 Zur argumentativen Grundstruktur dieses Textabschnittes vgl. Thomas SCHUMACHER, *Die Hermeneutik der Hingabe. Zur kriteriologischen Funktion des Herrenmahls*, in: Josip GREGUR – Peter HOFMANN – Stefan SCHREIBER (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11, 17–34*, Regensburg 2013, 92–123.
- 9 Zur Geschichte der Agapemähler vgl. Ephrem BAUMGARTNER, *Eucharistie und Agape im Urchristentum*, Solothurn 1909; Guido FUCHS, *«... gleichsam als Agape»*. *Zur Fortführung der Eucharistie im Mahl*, in: *LJ* 46 (1996) 23–40, hier 24f.

Abstract:

Profane Food or Holy Meal? New Testament Reflections on Secularisation Tendencies in Eating Contexts. Meals, or more generally spoken, eating contexts are a fundamental dimension of human life and can be analyzed sociologically as a multidimensional phenomenon which combines different aspects and spheres of meaning. One of them is the religious dimension, which, however, can be subject to secularisation processes. And developments of this kind can already be found when we look upon the New Testament and the Early Christianity. The article illustrates this by means of some New Testament examples and draws systematic conclusions concerning the religious dimension of meals – or the lack of it.

Keywords: secularisation – New Testament – Early Christianity – meal – Eucharist – Agape

«WAS IST DAS?»

Das biblische Manna in der geistlichen Exegese der Kirchenväter

Verbindungslinien zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zu entdecken, sie theologisch auszuziehen und auf ihre Bedeutung für das Leben der Christen hin zu interpretieren, gehört zu den prägenden Merkmalen der patristischen Schriftauslegung. Im Fall des alttestamentlichen Motivs vom «Manna» muss eine solche Verbindungsline nicht erst gesucht werden, sie ist ganz offensichtlich gegeben, insofern, als Jesus selbst in der Brotrede des Johannesevangeliums auf die Ereignisse, die das Buch Exodus im 16. Kapitel erzählt, Bezug nimmt: «Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben.» (Joh 6,48–50) Und noch ein weiteres alttestamentliches Zitat, das in seinem ursprünglichen Kontext etwas mit dem «Manna» zu tun hat, erklingt im Neuen Testament an prominenter Stelle aus dem Mund Jesu: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund hervorgeht» (Dtn 8,3 und Mt 4,4). Beide neutestamentlichen Anspielungen auf das Manna, das Wort Jesu: «Ich bin das Brot», und sein Schriftargument aus der Versuchungsgeschichte, das Brot und Wort Gottes in eine besondere Verbindung setzt, stellen den Dreh- und Angelpunkt in den Auslegungen der Kirchenväter zum Motiv des «Manna» dar: Das Manna ist ein Bild für Christus, das Wort Gottes. Von diesem Ansatz her werden die biblischen Aussagen über das Manna theologisch, christologisch, anthropologisch und ethisch gedeutet.

Manna und Brot des Lebens – Anmerkung zum patristischen Schriftverständnis

Joh 6,48f baut auf den ersten Blick einen Gegensatz zwischen dem «Manna in der Wüste» und dem «Brot des Lebens» auf, der zwischen den Polen «Tod und Leben» sowie «eure Väter und ihr», also «früher und heute», ausgespannt ist. Zu diesem Spannungsverhältnis finden sich in den patristischen Quellen zahlreiche Gedanken, in denen es um das Vorläufige, Schattenhafte, ja Unge-nügende des alttestamentlichen Manna im Vergleich mit dem «Brot des Lebens» geht. Diese Auslegungen, die vor allem in den katechetischen Texten der Kirchenväter zu finden sind, repräsentieren den «klassisch» typologischen Deutungstyp, der das Verhältnis vom Manna zur Eucharistie innerhalb des Schemas «Verheißung und Erfüllung» betrachtet. Mit dem – von Joh 6 her naheliegenden – Bezug auf die Eucharistie ist aber nur ein kleiner Ausschnitt des weitaus größeren Spektrums und der vielfältigen Symbolik benannt, die die patristische Exegese zum Motiv des «Manna» zu bieten hat. In diesem Beitrag möchte ich darum hauptsächlich jene Väterauslegungen zum Motiv des Manna vorstellen, die sich darum bemühen, die Relevanz und die Aktualität der alttestamentlichen Erzählungen über das Manna für das christliche Leben und den christlichen Glauben zur Geltung zu bringen. Dieses Ziel erreichen die Väter durch eine bestimmte Auslegungsmethode, die Allegorese. Das allegorische Textverständnis geht davon aus, dass sich der Bedeutungsgehalt der Texte der Heiligen Schrift nicht in dem erschöpft, was sich über ihren jeweiligen geschichtlichen Sinnzusammenhang herausfinden und sagen lässt. Allegorische Deutung liest den Bibeltext nicht nur als historisches Dokument, sondern versteht ihn zugleich auch als metaphorischen Text, als Bild, das mehr zu sagen hat und noch über eine andere Wirklichkeit spricht, als sie vordergründig in den Buchstaben erscheint. Die allegorische Methode, die von den Kirchenvätern in ihrer Grundstruktur aus der antiken Philologie übernommen wurde, erfährt ihre spezifisch christliche Prägung unter anderem dadurch, dass die Väter den Bibeltext so auslegen, dass der metaphorische, übertragene Sinn einer Schriftstelle die ursprüngliche Aussageabsicht ihres Verfassers nicht ersetzt und nicht verdrängt, sondern ergänzt und vertieft, so dass die Kontinuität der Heilgeschichte und der wesentliche und untrennbare Zusammenhang von Altem und Neuem Testament deutlich ans Licht kommen. Der metaphorische, gleichnis-hafte Charakter eines alttestamentlichen Textes offenbart sich unter einer bestimmten Perspektive, nämlich dem Blick auf die Geschichte und Geschichten des Alten Testaments von Christus her. Origenes (180–254) formuliert den Gedanken, um den es geht, folgendermaßen: «Die ganze Heilige Schrift ist Evangelium, wobei man jenen Text [= die neutestamentlichen Schriften] in besonderer Weise Evangelium nennen muss, der alle anderen zum Evangelium

macht.»¹ Von Christus her gesehen müssen also auch das Buch Exodus und die Ereignisse, die es überliefert, als «Evangelium» gelesen werden. Unter dieser Hinsicht geht es in den Väterauslegungen zum «Manna», die ich im Rahmen dieses Beitrags vorstellen werde, nicht so sehr um das Vorläufige und Unvollkommene der Wüstennahrung, sondern um das Bleibende und Aktuelle.

Exodus 16, 5: Manna für den Sabbat sammeln als Metapher für die christliche Existenz

In Ex 16,5 steht die Anweisung, man solle am sechsten Tag die doppelte Menge Manna sammeln, damit das Brot auch für den Sabbat ausreicht. Origenes interpretiert den «sechsten Tag» und den Sabbat als Folgetag von einem, bei den Vätern auch in späterer Zeit weit verbreiteten, schöpfungstheologischen Ansatz her als Chiffre für das gegenwärtige und das ewige Leben. Am sechsten Tag der Schöpfung wurde der Mensch ins Dasein gerufen (vgl. Gen 1,27–31), darum steht dieser Schöpfungstag symbolisch für die Zeit, die jedem einzelnen Menschen in dieser Welt gegeben ist. Der siebte Tag, der Ruhetag Gottes, gilt in dieser allegorischen Deutung als Bild der eschatologischen Vollendung. Das Stichwort «Sammeln» verknüpft Origenes mit einer weiteren markanten Schriftstelle, in der es um das Sammeln von Dingen geht, die dem Lebensunterhalt des Menschen dienen, nämlich das Sammeln von Schätzen, von dem Jesus in der Bergpredigt spricht (vgl. Mt 6,19–21). Es geht dort um Schätze, die für den Himmel taugen oder eben nicht. Indem Origenes diese Verse aus dem Matthäusevangelium mit Ex 16,5 verbindet, kann er die Anweisungen über das Manna im Sinn der Bergpredigt deuten: Das Manna wird zur Chiffre für «Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frömmigkeit, und das wird dir in der kommenden Welt zur Speise werden»². Durch diese Stichwortverknüpfungen findet Origenes in Gottes Auftrag, an *einem* Tag den Vorrat für den folgenden Tag mit zu sammeln, ein verschlüsseltes Bild für die christliche Lebenseinstellung und das, worauf es im Leben des Christen ankommt. Das am sechsten Tag, also in diesem Leben, gesammelte Manna, ist «die Speise, die für das ewige Leben bleibt» (Joh 6,28), und wir leben natürlich auch heute schon davon. An diesen Gedanken knüpft Augustinus an. Aus dem Kontext der Brotrede des Johannesevangeliums entnimmt er, dass diese Speise im «Werk Gottes» besteht, das wiederum nach Aussage von Joh 6,29 nichts anderes ist als der Glaube an Christus als den Gesandten Gottes: «Weil er (Christus) den Glauben vom Werk nicht trennen wollte, nannte er den Glauben selbst ein Werk. Es ist nämlich der Glaube, der durch die Liebe wirkt.»³ Augustinus ergänzt mit diesem Gedanken die Überlegungen des Origenes dahingehend, dass er das Himmelsbrot

als Symbol für den Glauben interpretiert und in der ihm eigenen pointierten Weise schreibt: «Was hältst du die Zähne und den Magen bereit? Glaube, und du hast gegessen!»⁴

Exodus 16, 20: Wenn der Wurm drin ist...

Wenn Origenes und Augustinus das Manna als Bild für den Glauben deuten, hat dieser Gedanke auch einen Anhaltspunkt im ursprünglichen Sinnzusammenhang der alttestamentlichen Texte, die Bezug auf das Manna nehmen. Im Buch Deuteronomium wird die Speisung mit dem Manna theologisch reflektiert: Gott führte sein Volk durch die Wüste, «um es gefügig zu machen und zu prüfen» (Dtn 8,2). Die Gabe des Manna bedeutete darum mehr als nur die vordergründige Sättigung der hungrigen Menschen; sie hatte vielmehr ein pädagogisches Ziel: «Er (Gott) wollte dich (Volk Israel) erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern, dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht» (Dtn 8,3). Es geht also um Erkenntnis und vor allem um die Konsequenz, die Israel aus dieser Erkenntnis ziehen sollte, nämlich, dass es sich vertrauensvoll der Führung Gottes überlassen solle. Irenäus von Lyon schreibt, dass Gott mit der Absicht durch die Wüste führt, «damit der Mensch wieder Schüler und Nachfolger Gottes würde»⁵. Das Manna erscheint demnach als Teil einer Initiative Gottes, in der es darum geht, das ursprüngliche, mit der Schöpfung grundgelegte Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen, das durch die Untat Adams im Paradies zerrüttet wurde. Ungehorsam, Gier und Überheblichkeit, so die Kirchenväter, seien Adams Motive gewesen, als er aus Misstrauen gegen Gott nach der verbotenen Frucht griff.⁶ Die Führung durch die Wüste stellt sich somit als neue Chance für die Menschen dar, Gott restlos zu vertrauen und die eigene geschöpfliche Abhängigkeit vom Schöpfer anzuerkennen. Doch, wie die Kirchenväter in ihren Auslegungen zeigen, scheitert Gottes Absicht erneut, und zwar an der Habgier, dem Stolz und dem Ungehorsam der Israeliten.

Das Buch Exodus berichtet, dass die Israeliten dem Wort des Mose, Gott werde an jedem Tag von Neuem genau so viel Manna schenken, wie jeder benötige, nicht vertrauten. Das Brot, das sie aus diesem Misstrauen heraus über das Notwendige hinaus einsammelten, verdarb; es wurde von Würmern zerfressen und verfaulte (vgl. Ex 16, 16–20). Der «Wurm» ist in diesem Abschnitt das Stichwort, unter dem die Kirchenväter nach aktualisierenden Deutungen suchen, indem sie verschiedene Schriftstellen, die dieses Stichwort enthalten, miteinander verknüpfen: Nach Jes 66, 24 steckt der Wurm in jenen Menschen, die sich gegen Gott auflehnen. Von Würmern zerfressen werden nach dem

Wort Jesu in Mt 6,19f alle Dinge, die nur scheinbar ein Schatz für den Menschen sind. Origenes sieht darin solche vermeintlichen Schätze, die man «nur aus Liebe zur Welt sammelt», und darum seien die Würmer eben solche, «die die Habgier hervorbringt»⁷. Diese Würmer zerstören das Geschenk Gottes, wenn der Mensch, statt es aus Dankbarkeit anzunehmen, es aus Gier an sich reißt und dabei versucht, den Nächsten zu übervorteilen, indem er «das Herz vor den Brüdern in Not verschließt»⁸. Irenäus von Lyon versteht die wohltdosierte Gabe des Manna als pädagogisches Mittel, durch das der Mensch «die Liebe zu Gott und die Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten»⁹ lernen soll. Die Speise ist also einerseits so leicht verderblich, um der menschlichen Gier einen Riegel vorzuschieben, und andererseits, um das Volk zum Vertrauen auf die beständige, tägliche Sorge Gottes zu führen.¹⁰ In diesem Sinn legt Johannes Chrysostomus auch die Vaterunser-Bitte um das tägliche Brot aus: «Das ist das Brot, das für je einen Tag reicht.»¹¹ Die Israeliten zeigen allerdings mit ihrem Verhalten, dass sie das nötige Vertrauen auf Gott nicht haben. Daher führt die Geschichte in Ex 16,16–20 vor Augen, wie menschliche Raffgier und das dahinterliegende Motiv, nämlich sich aus der Abhängigkeit von Gott zu befreien, kläglich scheitern: Der Mensch kann sich das, was er zum Leben braucht, nicht aus eigener Kraft geben. Dabei geht es nicht vordergründig um die Beschaffung von Nahrungsmitteln, sondern im Letzten um die Frage nach dem Sinn im Leben. Wir «würden auf dem Weg durch die Welt verschmachten», schreibt Beda, wenn wir nicht von Gottes Manna, seinem Wort, gestärkt würden.¹²

Origenes versteht in seinen Auslegungen das Manna konsequent als Bild für das Wort Gottes. Von daher stellt er die Frage, wie denn das Wort Gottes Würmer und Fäulnis hervorbringen könne. Er findet eine Antwort wieder mit Hilfe von Stichwortassoziationen. Im Psalm 22, den die Kirchenväter ganz auf Christus und seine Passion beziehen, spricht der Beter: «Ich bin ein Wurm und kein Mensch» (Ps 22,7). Diese Aussage bringt Origenes in einen Zusammenhang mit neutestamentlichen Textstellen, die den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass die Konfrontation mit Christus für den, der ihn ablehnt und zurückweist, zum Unheil wird. Wenn Simeon in Lk 2,34 prophezeit, dass «durch ihn in Israel viele zu Fall kommen», und Jesus selbst in Joh 15,22 sagt: «Wäre ich nicht gekommen und hätte nicht zu ihnen gesprochen, hätten sie keine Sünde», dann verbindet Origenes diese Stellen mit dem wurmigen Manna aus Ex 16,20: Das «Wort Gottes wird zum Wurm, der das Gewissen durchbohrt und das Innere des Herzens zernagt»¹³. So wie das eigentlich köstliche Manna faulig wird, wenn es mit der falschen Absicht gesammelt wird, so legt das Wort Gottes das Hässliche, Verdorbene und Sündige im Menschen offen, wenn er Christus mit der falschen Haltung – nach Origenes ist das der Unglaube – entgegentreitt.¹⁴

Dtn 8, 3: «Nicht vom Brot allein» – der Hinweischarakter des Manna

Im Buch Deuteronomium wird die Bedeutung des Manna theologisch reflektiert (vgl. Dtn 8, 3): Das Manna sollte leiblich sättigen und zugleich die geistige Einsicht vermitteln, dass Gott allein jede Form von Hunger, Lebenshunger, Hunger nach Sinn zu stillen vermag. Diese Dimension der Speise thematisieren auch die großen Geschichtspsalmen, Psalm 78, 24f, Psalm 105, 40 und Psalm 106, 15, allerdings mit dem enttäuschenden Fazit, dass das Volk gerade nicht erkannt hat, was es mit dem Manna auf sich hatte, und dass es die eigentliche Bedeutung der Gabe, die über die leibliche Sättigung hinausreicht, nicht begriff. Augustinus entdeckt eine ganz ähnliche Situation beim Brotwunder und der Brotrede im Johannesevangelium. Wenn die Leute Jesus bitten: «Herr, gib uns immer dieses Brot!» (Joh 6, 34), dann denken sie ganz vordergründig an eine physische Sättigung und wollen «zugleich doch kein Bedürfnis mehr haben»¹⁵. In den Augen Augustins offenbart sich in diesem Wunsch eine Paradoxie, denn zu den unumstößlichen Gegebenheiten der menschlichen Existenz in dieser Welt gehört die Tatsache, dass der Körper nie in einen Zustand dauerhafter Sättigung versetzt werden kann. Ein Brot, durch das man «nie mehr Hunger haben wird» (Joh 6, 35), kann vernünftigerweise nicht im physischen Sinn verstanden werden. Gerade der notwendige Überstieg ins geistliche Verstehen fehlt den Leuten jedoch. Nach Augustinus haben die Leute, die in Kafarnaum zugegen waren, nicht bloß Jesu Wort vom «Brot des Lebens» falsch aufgefasst, sondern auch schon das vorausgegangene Brotwunder gründlich missverstanden. Sie konfrontieren Jesus mit dem vermeintlich größeren Wunder in der Wüste: Dort gab Mose dem Volk «Brot vom Himmel», Jesus dagegen bringt nur Gerstenbrote zustande – in kulinarischer Hinsicht nicht sehr beeindruckend.¹⁶ Die Symbolik des Wunders Jesu blieb den Leuten verschlossen, und dadurch haben sie eine Gemeinsamkeit mit den Israeliten, die in der Wüste das Brotwunder erlebten. Ihnen fehlte ebenfalls der Zugang zur symbolischen Dimension des Manna. Darum, so schreibt Hieronymus, «verachteten sie die Speise der Engel und seufzten nach dem Fleisch in Ägypten»¹⁷. Hieronymus sieht in der Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens ein Bild für das theologische Problem, dass sich die Menschen mit der Transzendenz Gottes, seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität, schwertun. Die Dinge dieser Welt, das was greifbar und sichtbar ist, kann nach biblischem Verständnis lediglich Hinweis und Zeichen für Gott sein, ist aber selbst nicht göttlich. Diesen Zeichencharakter verkörpert das Manna durch seine Beschaffenheit; es ist «fein und zart» und hat darum etwas «Geistiges», auf Gott hin Durchsichtiges an sich.¹⁸ In materieller Hinsicht ist das Manna also nicht konkurrenzfähig mit den Fleischtöpfen Ägyptens, die, deftig und kräftig, sind, was sie sind: etwas

ganz Vordergründiges ohne tieferen Sinn und Bedeutung. Der «Fleischtopf» führt den Menschen nicht zu Gott. Hieronymus bringt deshalb die Unzufriedenheit Israels mit dem Manna und die Sehnsucht nach dem «ägyptischen Lebensstil» in eine unmittelbare Verbindung mit dem Glaubensabfall, der sich in der Herstellung und Verehrung des goldenen Kalbs (vgl. Ex 32) Ausdruck verschaffte: «Das satte Volk macht sich ein Götzenbild und zieht den ägyptischen Stier der Majestät Gottes vor».¹⁹ Die Übersättigung an materiellen Dingen verstärkt also noch die ohnehin im Menschen vorhandene Neigung, sich der Wahrnehmung der geistigen Wirklichkeit zu verschließen. Das «ägyptische Fleisch» wird als Bild für eine ganz und gar materialistische und atheistische Weltsicht betrachtet. Bei Origenes findet sich in diesem Zusammenhang schon der Gedanke, den seinerzeit Ludwig Feuerbach in den Aphorismus kleidete: «Der Mensch ist, was er isst.» Origenes kennzeichnet das Wort Gottes als das Brot, das den «Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, nährt», und ihn so «dem Schöpfer ähnlich» werden lässt.²⁰ Menschen dagegen, so Origenes, die sich nur von der im übertragenen Sinn «fetten Speise» ernähren, verlieren mit der Zeit den Sinn für die geistige Dimension der Wirklichkeit, «sie empfinden beim Wort Gottes nicht das Feine und Zarte, sie haben kein Verständnis für das Geistige, alles ist fett und feist. «Denn das Herz dieses Volkes ist verfettet» (Jes 6,10).»²¹ Im biblischen Sprachgebrauch ist das Herz das Organ, mit dem der Mensch mit Gott in Verbindung tritt. Durch die falsche Ernährung verliert es seine Funktionstüchtigkeit.

Ex 16, 4: «Etwas Feines, Knuspriges, fein wie Reif» – Manna als gesunde Ernährung

Das Manna als Symbol für das Wort Gottes wird bei den Vätern darum als Bild für die gesunde Ernährung gedeutet, die den Menschen in seinem geistlichen Wachstum stärkt. Origenes entnimmt der Beschreibung des Manna in Ex 16,4, dass es die «nährende Kraft von Gemüse» habe, und vegetarische Kost sei ideal, um «die Schwachen und Kranken zu beleben»²². Das Manna erfrischt in der Gluthitze der Wüste durch seine wohltuende Kühle und es hat einen köstlichen Geschmack, weil es «süßer als feinsten Honig» (Psalm 19,11) ist. Sowohl die Wirkung als auch der Geschmack des Manna passen sich nach Origenes ganz den individuellen Bedürfnissen des einzelnen an: Es tröstet den, der bedrängt ist; dem, der aus der Freude an Gott lebt, schenkt es noch mehr Freude; wer zornig ist, wird durch den Konsum des Manna sanft und ruhig; wer Schmerzen leidet, findet durch diese Speise Linderung und Heilung; wer unter Armut leidet, findet im Manna großen Reichtum: «So hinterlässt also das Manna des Wortes Gottes in deinem Mund genau den Geschmack, den

du haben musst.»²³ Es geht hier auch um die ganz persönliche Beziehung des einzelnen zu Christus. In welcher «Geschmacksrichtung» sich das Wort Gottes jeweils zeigt und erfahren lässt, richtet sich nach Origenes nach dem «Maß und dem Fassungsvermögen der Glaubenden»²⁴. In diesen Zusammenhang spielt ein weiterer Gedanke der Kirchenväter hinein, der sich mit der Frage auseinandersetzt, welche Voraussetzungen auf Seiten des Menschen gegeben sein müssen, um das Manna, also das Wort Gottes, essen und verdauen zu können.

Ex 16, 12: «Am Abend habt ihr Fleisch zu essen, am Morgen seid ihr satt vom Brot»

Origenes empfindet die Angaben in Ex 16, 12 – Fleisch am Abend, Brot am Morgen – als seltsam unvollständigen Speiseplan. Seiner Meinung nach gehören Brot und Fleisch als Mahlzeit zusammen, jeweils nur eine Komponente ergibt kein richtiges Essen. Vordergründig betrachtet lässt sich an dieser dürftigen Speisekarte nach Meinung des Origenes nicht unbedingt die «himmlische Gnade» erkennen, das «Wirken Gottes» ablesen oder die «Herrlichkeit Gottes» wahrnehmen.²⁵ Diese Beobachtung veranlasst ihn, nach dem tieferen Sinn dieser Verheißung zu fragen, und er findet eine Lösung durch die heilsgeschichtliche Deutung des Textes. Die Tageszeiten «Abend» und «Morgen» werden in den patristischen Auslegungen in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder als eschatologische Bilder gedeutet: Der Abend steht für das Ende der Zeiten, für «die letzte Stunde» (1 Joh 2, 18) und damit für den Zeitpunkt der Menschwerdung Gottes: Das «Wort ist Fleisch geworden» (Joh 1, 14) am Abend der Welt. Durch die Inkarnation gibt sich Christus der Welt als Speise, und damit wird das letzte Kapitel der Weltgeschichte eingeleitet. Zugleich hat er als «Sonne der Gerechtigkeit» (Mal 3, 20) für die Glaubenden einen neuen Tag wiederhergestellt; weil er für die Welt das neue Licht der Erkenntnis entzündet hat, hat er seinen Tag zum Morgen gemacht²⁶. Er ist das «Brot, das der Welt Leben gibt» (Joh 6, 33), da er am Abend der Welt einen neuen Morgen heraufführt. In dieser heilsgeschichtlichen Perspektive erscheint die in Ex 16, 4 angekündigte Speise als Hinweis auf Gottes Wirken und auf seine Herrlichkeit.

Daneben gibt Origenes auch noch eine andere Deutung, bei der er an der Unterscheidung von Abend und Morgen und der jeweils zugordneten Speise festhält: Der Morgen steht hier als Bild für den Menschen, der gerade damit begonnen hat, an Gott zu glauben. Er ist noch nicht mit der Heiligen Schrift vertraut, hat vor allem noch keinen Zugang zu ihrer geistlichen Dimension, und es fehlt ihm die christliche Lebenspraxis. Der Neuling im Glauben hat noch keine Zähne, um «das Fleisch des Wortes» zu kauen, und verdauen kann er auch

nicht, was er liest. Origenes greift in seiner Deutung auf die neutestamentliche Speise-Metaphorik zurück, mit der Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs die unterschiedlichen Stufen ihrer katechetischen Arbeit beschreiben (vgl. 1 Kor 3,2; Hebr 5,12–14). Bezogen auf die Biographie des einzelnen Christen bildet der Tagesverlauf vom Morgen zum Abend den geistlichen Reifungsprozess ab: «Nach langen Übungen, nach großen Fortschritten, wenn wir schon dem Abend nahe sind und dem Ziel der Vollkommenheit ganz nahegekommen sind, dann endlich können wir aufnahmefähig werden für die festere Speise und das vollkommene Wort».²⁷ Das wirkliche Verstehen der Heiligen Schrift ist ein lebenslanger Prozess, in dem der Mensch vom Wissen zum Begreifen voranschreitet.

Manna – «Was ist das?»

Die Erzählungen des Buches Exodus über das Manna bringen in vieler Hinsicht zum Ausdruck, dass die Empfänger dieses Brotes nicht wirklich begriffen haben, was Gott ihnen mit dieser Gabe schenken wollte: Sie haben es nicht in rechter Weise eingesammelt, so dass es faulte. Sie sind nicht auf den richtigen Geschmack gekommen, weil ihr Geschmackssinn von dem, was sie in Ägypten hatten, verdorben war. Kurzum: Das Manna erweist sich als Speise, die den Menschen überfordert. Die Kirchenväter sehen diese Überforderung auch in der Bezeichnung des Manna als «Speise der Engel» beziehungsweise «Brot vom Himmel» (Weish 16,20) angedeutet. Augustinus schreibt, das Brot, das für Engel bestimmt ist, müsse aus der himmlischen Sphäre herabsteigen, damit der Mensch es essen kann.²⁸ Dies geschah in der Menschwerdung des Wortes. In seinem Kommentar zum johanneischen Brotwunder führt Augustinus diesen Gedanken weiter: Die fünf Brote, mit denen Jesus die vielen Menschen sättigte, symbolisieren die fünf Bücher Mose. Wenn Christus diese fünf Brote austeilte, macht er sie zum Brot des Lebens, das heißt, durch ihn können die Menschen die Heilige Schrift verstehen und so das Wort Gottes in rechter Weise aufnehmen.²⁹ Die Heilige Schrift wird bei den Vätern als geistliche Speise ganz in Analogie zur Eucharistie gesehen und das Hören beziehungsweise Lesen der Bibel in eine innere Beziehung zum Empfang der Eucharistie gesetzt. Cäsarius von Arles fasst diese patristische Tradition so zusammen: «Ich frage euch, meine Brüder, welches von diesen beiden Dingen scheint euch von größerer Würde zu sein, das Wort Gottes oder der Leib Jesu Christi? Wenn ihr die Wahrheit sagen wollt, werdet ihr ohne Zweifel antworten, dass euch das Wort Jesu Christi nicht weniger achtenswert erscheint als sein Leib.»³⁰

Damit der Mensch wirklich vom Wort Gottes leben kann, muss er sich an diese Speise gewöhnen. Nach Tertullian muss die Heilige Schrift «durch das

Ohr verschlungen, durch den Verstand zerkaut und durch den Glauben verdaut werden.»³¹ Die etymologische Bedeutung des hebräischen Wortes «Manna» zeigt nach Origenes genau die Art und Weise dieser geistlichen Nahrungsaufnahme an: «Manna heißt nämlich: «Was ist das?» Sieh, ob nicht die Kraft dieses Namens dich auffordert zu lernen. Dann wirst du, wenn du der Lesung des Gesetzes zuhörst, immer suchen und fragen und zu den Lehrern sagen: «Was ist das?» Dies genau bedeutet «Manna».»³²

Anmerkungen

- 1 ORIGENES, *Jo.* 1,6 (SC 157).
- 2 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,5 (SC 321).
- 3 AUGUSTINUS, *Jo. tract.* 25,12 (CCL 36); vgl. ebf. Origenes, *or.* 27,2 (GCS 3).
- 4 AUGUSTINUS, *Jo. tract.* 25,12 (CCL 36).
- 5 IRENÄUS VON LYON, *haer.* 4,16,3 (FC 8).
- 6 Vgl. BASILIUS, *auct.* 7 (PG 31, 344); PAULINUS VON NOLA, *epist.* 38,3 (FC 25); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *serm.* 7 in *Gen.* (PG 54, 610).
- 7 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,6 (SC 321).
- 8 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,6 (SC 321).
- 9 IRENÄUS VON LYON, *haer.* 4,16,3 (FC 8).
- 10 Vgl. THEODORET VON CYRUS, in *Exod.* quaest. 31 (Library of Early Christianity, Vol. 1, 276).
- 11 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Mt hom.* 19,5 (PG 57, 280).
- 12 BEDA, *evang.* 1,12 (CCL 122).
- 13 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,6 (SC 321).
- 14 Vgl. ORIGENES, *Exod. hom.* 7,6.8 (SC 321).
- 15 AUGUSTINUS, *Jo. tract.* 25,13 (CCL 36).
- 16 Vgl. AUGUSTINUS, *Jo. tract.* 25,12 (CCL 36).
- 17 HIERONYMUS, *ad. Iovin.* 2,15 (PL 23, 306).
- 18 Vgl. ORIGENES, *Exod. hom.* 7,5 (SC 321).
- 19 HIERONYMUS, *ad. Iovin.* 2,15 (PL 23, 306).
- 20 ORIGENES, *or.* 27,2 (GCS 3).
- 21 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,5 (SC 321).
- 22 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,5 (SC 321).
- 23 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 24 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 25 Vgl. ORIGENES, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 26 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 27 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 28 Vgl. AUGUSTINUS, in *psalm.* 130,9 (CCL 40).
- 29 Vgl. AUGUSTINUS, *Jo. Tract.* 24,5; 25,13 (CCL 36); vgl. ebf. Origenes, *Exod. hom.* 7,8 (SC 321).
- 30 CAESARIUS VON ARLES, *serm.* 300,2 (PL 39, 2324).
- 31 TERTULLIAN, *resurr. carn.* 37 (CCL 2).
- 32 ORIGENES, *Exod. hom.* 7,5 (SC 321).

Abstract

«What is it?» *The biblical Manna in the Spiritual Exegesis of the Early Church Fathers.* This essay presents some thoughts of the Fathers of the Church concerning the biblical motif of the Manna as it appears in the stories told in the book Exodus (Ex 16) and in Jesus' speech about himself as the bread of life (John 6). The fathers understand the Manna as a symbol for Jesus Christ and for the whole Holy Scripture (OT and NT). The patristic interpretations elaborate the relevance of the OT Manna theme for Christian faith and life.

Keywords: patristics – Origenes – Augustinus – Hieronymus – biblical theology – typology

CHRISTLICHE RITUALE DES ESSENS – EINST UND HEUTE

«Kaum hat der Ober die Vorspeisenteller abgesetzt, da zücken junge Japanerinnen ihre Fotoapparate und schenken der Welt ihre Tagessuppen. Wir haben früher nur gebetet.» Der Aphorismus des Kabarettisten Piet Klocke zeigt, dass es noch immer Rituale um das gemeinsame Essen gibt. Vielleicht sind sie nicht mehr als religiös zu deuten oder zu erkennen – vielleicht sind sie aber auch nur eine neue Art von Religiosität, in der es um eine Liturgie der Inszenierung geht mit neuartigen Riten und einer besonderen Sinnstiftung.

Das gemeinsame Essen ist in allen Kulturen von höchster Bedeutung, die sich auch in zahlreichen religiösen Riten, Ritualen und Zeichen rund um das Mahl niederschlägt. Im Christentum ist und war das nicht anders. Hier kommt noch hinzu, dass die stilisierte religiöse Form des Mahles zugleich die höchste Form gottesdienstlichen Kultes ist – als Eucharistiefeier oder Abendmahl oder göttliche Liturgie. Die sakramentale Form des Miteinander-Essens hat wiederum die des Alltags geprägt – bisweilen auch umgekehrt. Lassen sich diese Spuren eines Bewusstseins der religiösen Bedeutung des Essens und Trinkens auch heute noch finden?

1. Frühere religiöse Rituale um das Mahl – Beispiele

Tischgebet

Der Zusammenhang zwischen dem liturgischen Mahl und dem alltäglichen Essen und Trinken der Menschen war und ist am stärksten im Tischgebet entfaltet. Es ist der deutlichste Ausdruck einer Reflexion des Essens, drückt das Bewusstsein eines Sich-verdankt-Wissens aus, bezeugt das Wissen, dass nichts selbstverständlich ist und der Mensch in Beziehung zu Gott und anderen Menschen lebt, die sich auch im Mahl ausdrückt.

GUIDO FUCHS, geb. 1953, Herausgeber von «Liturgie konkret», Leiter des «Instituts für Liturgie- und Alltagskultur» in Hildesheim mit der Forschungsstelle für «Kulinaristik & Religion» (www.liturgieundalltag.de).

Bereits das Tischgebet selbst war früher ein zeichenhaftes Tun; allein die Frage, wer denn Sprecher des Tischgebets ist bzw. sein darf, ist Ausdruck seiner Bedeutung. Vor allem hatte der Hausvater das Recht, das Tischgebet zu sprechen. Aufgrund von dessen Würde konnte auch einem besonderen Gast die Ehre erwiesen werden, es zu übernehmen. Noch in Martin Luthers *Kleinem Katechismus* wird beschrieben, wie der Hausvater die Kinder und das Gesinde lehren soll, die Tischgebete (und andere Gebete) zu sprechen. Der Brauch, Kinder das Tischgebet sprechen zu lassen, rührt daher und hat als Hintergrund ihr (väterlich angeleitetes) Hineinwachsen in ein eigenes Gebetsleben. Auch die vielen kindlichen Reimgebete erwachsen der Praxis, Gebete und Katechismusstoffe in Lied- und Reimform aufzubereiten, um sie sich besser merken zu können.

Die Haltung und Gebetsgebärde waren ein ritueller Ausdruck des Tischgebets; zumeist stand man dazu und faltete die Hände. In der genannten Schrift Luthers heißt es: «Die Kinder und das Gesinde sollen mit gefalteten Händen und züchtig vor den Tisch treten und sprechen: Aller Augen ...» Natürlich ist das Stehen auch eine liturgische Haltung des Gebetes; hinzukommt der Gedanke um die Gegenwart Christi, die man sich im Gebet erbat. Ein im 19. Jahrhundert vielfach verbreitetes Bild von Fritz von Uhde zeigt den Auferstandenen zur stehenden Tischgemeinschaft hinzutreten, die gerade betet: Komm, Herr Jesus, und sei unser Gast...

Selbstverständlich gehörte zum Tischgebet das Kreuzzeichen dazu; mitunter konnte es auch schon einmal das ganze Gebet ersetzen. Zum Gebet wendete man sich oft zum Kruzifix im Mahlraum, sofern vorhanden. Ein solch ausgeprägtes Gebetsritual kann man heute oft nur noch in klösterlichen Refektorien erleben.

Händewaschung

Ein wichtiger ritueller Ausdruck war und ist das Händewaschen. Der Brauch, sich vor der Mahlzeit die Hände zu waschen, ist sehr alt und wurde auch im Mittelmeerraum und im Orient gepflegt, wo es unter Umständen üblich war, mit der Hand aus einer Schüssel zu essen, so auch im Judentum (vgl. Ps 41, 10). Eine vorherige Händewaschung gehörte zunächst selbstverständlich auch zur antiken christlichen Mahlkultur. Benedikt nennt in seiner Regel auch das Reichen des Wassers für die Hände (Reg. Ben 53, 12). Sicher spielt hier die Hygiene eine wichtige Rolle – aber auch die Händewaschung als äußeres Zeichen für die innere Bereitung vor dem Essen. Erasmus von Rotterdam schärft in seiner Tischzucht das Waschen der Hände vor dem Essen ein; er macht dabei nicht nur hygienische Gründe geltend: «Erst wenn man sich gewaschen hat, setzt man sich zum Essen hin. [...] Beim Abtrocknen der Hände streife alles Widerwärtige von dir.»

Das Waschen der Hände wurde zum Bestandteil der Tischzucht und je nach Stand entsprechend verrichtet. So war an höfischen Tafeln das Reichen des Waschwassers vor und nach dem Essen mit großem Zeremoniell verbunden, während es in einfachen Kreisen entsprechend schlicht gestaltet wurde. Doch auch in bürgerlichen Schichten gehörte die Reinigung der Hände zur Selbstverständlichkeit, bildeten Gießgefäße, Schüsseln und Handtücher einen festen Bestandteil des Tischgerätes; die Händewaschung gehörte zur «Etikette», wobei das religiöse Moment allmählich in den Hintergrund trat.

Tischgemeinschaft und -ordnung

Auch der Raum des Mahles hatte seinen zeichenhaften Ausdruck. Mitunter war er im klösterlichen Bereich – wie vor allem im Fall mancher östlicher Refektorien – bewusst als Gegenstück zum liturgischen Raum gestaltet. Es sind die beiden wichtigen Räume, in denen sich die Gemeinschaft der Konventualen auch in ihrer Ordnung darstellt. Nicht viel anders war es in den familiären Speiseräumen vor allem auf dem Land, wo die Ordnung am Tisch auch die Ordnung am Hof widerspiegelte, wie es der Schriftsteller Klabund in einem Roman («Bracke» – 1925) zeichnet: «Oben am Tisch saß der Bauer, dann folgte die Bäuerin, der Großknecht, der zweite Knecht, die Großmagd und die andern Knechte, Mägde und Kinder. Sie saßen in der Ordnung, die ein unverrückbares, jahrtausendealtes Gesetz ihnen eingepägt. Sie lebten ihr Leben nach ewigen Regeln: dumpf, treu und zufrieden.» Der oberste Platz war für den Hausvater, es konnte aber auch ein Gast diesen bevorzugten Platz einnehmen: «Sitz obenan zu Tische! Die Ehre ziemt dem Gast!» (Ludwig Uhland – «Hausrecht»).

Der Tisch hatte eine geradezu religiöse Bedeutung, die sich in der Antike durch bestimmte rituelle Vollzüge und Schmuck ausdrückte. Der Tisch stand für die eheliche Gemeinschaft, ebenso das gemeinsame Bett. Vor allem bildete er vielfach die Mitte des häuslichen Lebens, insofern viele Vorgänge des familiären Alltags an ihm vollzogen wurden, nicht nur das Essen und dessen Zubereitung. Er hatte eine besondere Stellung im Raum, aber nicht in der Mitte, wie es erst später in bürgerlich-repräsentativen Räumen der Fall war, sondern häufig im Eck. Diese Ecke findet sich in vielen Regionen nicht nur des Alpenlandes als «heilige Hinterecke» ausgestaltet, mit Kreuz («Herrgottswinkel»), religiösen Bildern oder Schmucktüchern, Pflanzen und Blumen und religiösen Gegenständen (Rosenkranz, Bücher). Auch der Tischschmuck – etwa mittels eines mit religiösen Symbolen verzierten Tischtuches – konnte zu bestimmten Tagen seine Würde und die des gemeinsamen Mahles noch heben.

Fest- und Fastenzeiten

Vor allem prägten die Fest- und Fastenzeit das, was auf den Tisch kam. Das Essen spiegelte nicht nur in seiner jeweiligen Üppigkeit die religiöse Einschätzung des Tages wider, sondern bisweilen auch in der Bildlichkeit. Bestes Beispiel ist das «Osterlamm», das ja bereits biblisch begegnet (1 Kor 5,7). Die russische «Pascha», eine Süßspeise, nimmt auch in ihrer Herstellung Bezug auf Grabesruhe und Auferstehung und markierte durch ihren Genuss das Ende der Fastenzeit ebenso wie Kuchen, Süßspeisen und Fleisch (Schinken) des «Weihkorbs» in der katholischen Tradition. In den «Gebildbrot» verlängerte sich an bestimmten Tagen des Kirchenjahres (besonders an Heiligenfesten) der Festinhalt über den Gottesdienst hinaus auch in den Alltag.

Brot und Wein umgab eine besondere Heiligkeit, die natürlich auch von deren sakramentaler Bedeutung herrührte, im höfischen Leben sogar die Dienste umfasste, die mit ihnen zu tun hatten und sich auch im Alltag in vielerlei Ritualen ausdrückte (Brot anschneiden, bekreuzen u. a. m.).

Alle diese genannten und noch manche anderen Aspekte brachten das Verständnis des Essens und Trinkens als ein wesentliches Tun christlichen Lebens zum Ausdruck: Im alltäglichen Essen und Trinken der Christen spiegelte sich das eucharistische Mahl wider. Die profane Mahlzeit hatte damit durchaus eine spirituelle Dimension und Bedeutung. Seine Zeichenhaftigkeit forderte die Mahlgestaltung und erbrachte eine eigene christliche Mahlkultur: Im Alltagsessen leuchtet das eucharistische Festmahl auf, in der Zeit zeigt sich die Ewigkeit, im Diesseits wird das Jenseits ahnbar, in der Natur wird die Übernatur in den Blick genommen, wie es im Tischgebet heißt: «Zum Gastmahl des ewigen Lebens führe uns der König der Herrlichkeit.» Viele Texte, Rituale und Bräuche beim Essen deuteten auf diesen hintergründigen Sinn des christlichen Mahles hin.

2. Noch aufrecht zu erhalten?

Es ist jedoch spätestens hier zu fragen, ob eine solche Sicht des Essens und Trinkens angesichts der Wirklichkeit unserer Fastfood-Kultur noch in irgendeiner Weise aufrechterhalten werden kann oder ob wir uns hier nicht einer schönen Nostalgie hingeben und ein Ideal beschwören, das hoffnungslos überkommen ist und allenfalls noch in den Büchern Heinrich Waggerls aufschimmert («Das Jahr des Herrn»). Wir brauchen nur Stichworte zu nennen, um unsere postmodernen Ernährungszusammenhänge und Essgewohnheiten schlaglichtartig zu beleuchten, die mit dem gezeichneten Ideal nichts mehr zu tun haben:

Fastfood und Mikrowellenmenü, Frühstücksfernsehen und Singlehaushalt, Tütensuppe und Lieferservice, Genfood und Food design, Gammelfleisch und Rinderwahn. Jede Assoziation an Eucharistie oder Abendmahl – sei es in biblischer oder liturgischer Hinsicht – verbietet sich fast von selbst. Angesichts der Auflösung von Bezügen und dem Verlust der Sinnhaftigkeit, im Sich-Gewärtigen der Individualisierung und Merkantilisierung dessen, was «Mahl» von seinem Wortsinn bedeutet, nämlich das herausgehobene, festgesetzte und verbindliche Geschehen, kann man sich an das Gedicht «Verlorenes Ich» (1948) von Gottfried Benn erinnern fühlen, in dem er das «Ich» in einer atomisierten, beziehungslosen, zerdachten Welt beschreibt; am Ende seines Textes heißt es:

Ach, als sich alle einer Mitte neigten
und auch die Denker nur den Gott gedacht,
sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,

und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoß –
o ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlorne Ich umschloß.

Die Eucharistie als Mitte, der sich alle neigten, als Urbild jeglichen Brotbrechens, die dem Ich, jedem Ich, seinen Sinn gab und ihm Geborgenheit bot: Ist diese Vorstellung eine «ferne Stunde», die für uns «einst» ist und uneinholbar, der wir nur noch mit «Ach» gedenken dürfen?

3. Abbrüche des Religiösen

Was das Essen und Trinken anbelangt, scheint hier tatsächlich viel zerbrochen und abgebrochen. Das Religiöse, das das Mahl umgibt, ist vielfach nicht mehr bewusst, wozu auch verschiedene Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten entscheidend beigetragen haben:

Lebensmittel stehen in unserer Gesellschaft weitgehend den meisten Menschen ausreichend zur Verfügung. Damit erscheinen aber auch Bitte und Dank nicht mehr situiert, zumal in einer urbanen Gesellschaft. Die Schwierigkeit tritt etwa auch an Erntedank liturgisch zutage: Wer erntet noch? Auch Vor- und Zubereitung des Essens ist zumeist kein aufwändiger und körperlich schwerer Vorgang mehr; Essen und Trinken geschieht oft beiläufig, ist keine Unterbrechung des Alltags.

Essen hat wesentlich mit Leben und Tod zu tun: Wer leben will, muss essen. Wer nicht isst, stirbt. Wer essen will, muss töten, zumindest vernichten. Damit berührt das Essen das Mysterium des Lebens. Diese Voraussetzung des Essens,

das Töten, ist uns heute weitgehend abgenommen. Fleisch erscheint abstrakt, sauber und fast unblutig im Supermarkt in Plastikschaalen vorgelegt; Brot ist fertig gebacken, geschnitten und in Folie abgepackt. Wenn das mit jeglicher Nahrung verbundene Moment des Todes, der Zerstörung und Vernichtung aus dem Bewusstsein verschwindet, verändert sich auch die Einschätzung des Essens und Trinkens. Es wird zur Selbstverständlichkeit; die Nahrung wird zur Sache, die beliebig herstellbar ist und auch wie eine Sache behandelt werden kann, wie es leider gerade im Umgang mit den Tieren in der Nahrungsproduktion zum Ausdruck kommt. Nahrung verliert dann aber ein wesentliches Motiv ihrer Zeichenhaftigkeit; das heißt: Essen und Trinken verweisen nur noch eingeschränkt auf das Leben und Tod berührende Geheimnis, das in Gott begründet liegt.

Kirchliche Vorgaben erscheinen nicht mehr als relevant. Das kirchliche Fasten- und Abstinenzgebot, ohnehin stark erleichtert und relativiert, spielt in der heutigen Gesellschaft kaum eine Rolle – im Gegensatz zum Ramadan, der auch bei uns eine große Wertschätzung erfährt. Selbst in kirchlichen Bildungshäusern konnte ich oft erleben, dass es selbstverständlich am Freitag Wurst und Fleisch gibt – mit Rücksicht auf nichtkirchliche Gäste... So kommen wichtige Impulse für die Ernährung und den Umgang mit der Schöpfung inzwischen auch mehr von anderen Institutionen als von der Kirche – bedauerlicherweise. Auch kirchliche Feste spielen für die Alltagsgestaltung vieler Menschen kaum noch eine Rolle.

Ein von der Religion geprägtes Alltagsleben mit gemeinsamen Gebetsleben und häuslichen Andachten ist stark zurückgegangen. In meiner Beschäftigung mit dem ursprünglich liturgischen Phänomen des Heiligabends in den Familien (entstanden aus einer evangelischen Hausandacht) konnte ich feststellen, dass zwar die religiösen Symbole oft noch vorhanden sind, aber eher zu Dekorzwecken verwendet werden; zur Mitte des Festes sind inzwischen die ursprünglichen äußeren Elemente wie Geschenkeauspacken und festliches Essen geworden.

Alltag und Religion erscheinen zunehmend als getrennte Bereiche, für letztere ist die Stunde Gottesdienst am Sonntag reserviert, bestenfalls. Religiöse Äußerungen im Alltag erscheinen wie ein letztes Tabu, weshalb auch Kardinal Meisner den Christen mehr «Un-Verschämtheit» empfahl.

4. *Neue Rituale*

Trotzdem werden natürlich noch manche der genannten Riten und Rituale im Zusammenhang des Essens und Trinkens aufrechterhalten bzw. entstehen

neue. Zum Beispiel rund um das Tischgebet. Hier fällt zunächst die Fülle an Tischgebetbüchlein in unserer Zeit auf. Ob diese freilich auch der Praxis des Gebets entspricht, ist eine andere Frage. Um das Tischgebet in den Familien wieder stärker zu beheimaten, wird nicht nur auf Bücher zurückgegriffen. Es gibt Tischgebete auf Kerzenständern, Karteikärtchen, Kalenderblättern und Frühstücksbrettchen. Ein «Gebete-Karussell» enthält 150 Gebeten zu verschiedenen Anlässen. Beliebt ist seit vielen Jahren ein «Tischgebetwürfel», ein Holzwürfel, der auf seinen sechs Seiten Tischgebete enthält. Das spielerische Moment – vor allem für Kinder wichtig – berücksichtigen auch andere Hilfen wie ein «Tischgebetfächer» oder sogar ein «Tischgebet-Toaster»: ein kleiner Plastiktoaster, aus dem beim Ziehen eines Hebels ähnlich einem Toastbrot ein kleines Kärtchen springt, das ein Tischgebet enthält...

War die Beauftragung der Kinder zum Sprechen des Tischgebetes, wie gezeigt, zunächst ein Aspekt der Glaubens- und Gebeterziehung, so scheint heute das Spielerische an diese Stelle getreten zu sein. Auch das ist festzustellen: Viele so genannte Tischgebete sind gar keine Gebete. Es sind billige Reime zum Thema Essen, die mit einem Amen beschlossen sind. Allerdings spielt auch der Gebets-Gedanke wohl vielfach gar keine Rolle; in ihrem Plädoyer für gemeinsame Familienmahlzeiten stellt Véronique Witzigmann («Rettet die Tafelrunde» – 2009) das Tischgebet als «antiquiert» dar, das allenfalls strukturierende Funktion hat als «Auftakt für eine gemeinsam einzunehmende Mahlzeit. Es ist ein Ritual, bei dem alle zunächst zur Ruhe finden und das den Beginn des Essens bestimmt.»

Tatsächlich spielt der Gemeinschaftsaspekt durchaus eine große Rolle – vielleicht auch, weil Tischgemeinschaft nicht mehr selbstverständlich ist, auch nicht in Familien. Rituale, wie sich gemeinsam an die Hände fassen und «Wir wünschen einen guten Appetit» sprechen, bringen dies zum Ausdruck; sie sind oft auch an die Stelle des Tischgebets getreten.

Die Gemeinschaft muss sich auch nicht auf den Tisch beschränken, sondern kann auch das Vorbereiten und vor allem gemeinsame Kochen mit einschließen. Letzteres wird einem ja durch unzählige Koch- und Küchensendungen auch täglich in seiner Lust und Launigkeit vor Augen geführt. Freilich ist das (gemeinsame) Kochen auch aufwändig; es wird daher auch von den Fernsehköchen bezweifelt, ob dies von solchen Sendungen merklich befördert wird oder ein gelegentliches Event bleibt. Denn noch nachdrücklicher schieben sich inzwischen auch mittels TV-Werbung die verschiedensten Lieferservice-Angebote vor die Augen.

Studien zu den Ernährungsgewohnheiten zeigen, dass auch in Deutschland immer häufiger das Abendessen die gemeinsame Hauptmahlzeit des Tages ist. Das ist wohl weniger mediterranem Vorbild geschuldet als vielmehr

der Tatsache, dass ein gemeinsames Frühstück und Mittagessen oftmals den Lebens- und Arbeitsumständen zum Opfer fallen. Gerade für Familien bleibt als verbliebene gemeinsame Zeit der Abend. Ein Feinkost-Unternehmen will neuerdings das klassische deutsche «Abendbrot» wiederbeleben und bringt dies mit einem interessanten Aspekt in Zusammenhang: «Wenn der Tag aufhört, fängt das Erzählen an», lautet ein neuer claim des Unternehmens, auf dessen Website das Thema «Abendbrot» vielfältig dargestellt wird.

Tischgemeinschaft ist Erzählgemeinschaft: Ein lobenswerter Impuls, auch wenn er vorrangig der Produktwerbung des Unternehmens dient. Aber er greift einen wichtigen Aspekt auf: Die Tischgemeinschaft äußert sich in konkreten Formen; das gemeinsame Gespräch ist mit der wichtigste Ausdruck. Auch wenn man den Kindern früher immer wieder mitgegeben hat: «Beim Essen spricht man nicht», so sollte man sich doch gerade beim Essen miteinander unterhalten. Die gemeinsamen Zeiten in den Familien sind seltener geworden, umso wichtiger erscheint es, dass die Zeit bei Tisch zu einem Zeitraum wird, in dem man sich austauscht und voneinander erfährt. Tischgemeinschaft ist auch eine Erzählgemeinschaft; das entspricht auch ganz alter christlicher Tradition: «Jesus von Nazaret war nach biblischer Überlieferung dort zu finden, wo die Menschen aßen und feierten. Er kommunizierte mit ihnen durch Ja und Nein hindurch, befragt und selbst fragend. Ist nicht auch heute die gemeinsame Mahlzeit der Ort, an dem Gespräch geübt, Antwort miteinander gesucht und gegeben werden kann!?» (Dieter Trautwein)

Inwieweit die Mahlzeiten noch vom kirchlichen Kalender und seiner Einschätzung von Fest- und Fastentagen geprägt sind, lässt sich nur schwer sagen. Wahrscheinlich eher nicht, obwohl es zahlreiche Kochbücher aus jüngerer Zeit gibt, die eben diese Zusammenhänge bewusst berücksichtigen. Freilich bleibt hier vieles «brauchtümlich», arbeitet bewusst mit Klischees («Küchengeheimnisse hinter Klostermauern») oder grenzt bisweilen ans Geschmacklose, etwa wenn für Karfreitag «Scholle auf dem Kreuz» mit gekreuzten Spargelstangen zum Fischfilet vorgeschlagen wird... Und immer wieder gibt es natürlich «Kochbücher» und «Rezepte» der Hildegard von Bingen, auch wenn religiöse Einschätzungen von Fasten- und Festgerichten eher als überholt angesehen werden, wie es bei der schon genannten Véronique Witzigmann der Fall ist. Und wenn Restaurants an Aschermittwoch oder Karfreitag zum «Edelfisch-Buffer» laden, gerät der Anlass auch eher zum Dekor...

5. *Haltung statt Rituale*

Sucht man nach heutigen Ausdrucksformen eines religiösen bzw. christlichen Verständnisses des Essens und Trinkens, kann man sie wohl nicht mehr an den früheren Zeichen und Symbolen festmachen. Vielmehr gilt es, nach zeitgemäßen Ausdrucksformen des Mahles und Zusammenhängen der Essgewohnheiten zu suchen, und die lassen sich auch finden. Anknüpfen kann man etwa an der Freude für Formgestaltung, auch im Bereich einer Tischkultur; an der Erkenntnis sozialer und globaler Zusammenhänge gerade im Bereich der Nahrungsproduktion und des Essens und Trinkens. Aber auch an einem wieder gewonnenen Verständnis für Zeitrhythmen und Regionalität («Slow Food»). Und schließlich an einem Bewusstsein für Ernährung, die etwas mit Leib und Seele zu tun hat, mit Achtsamkeit für die Umwelt und die Mitgeschöpfe. Die Initiative «Donnerstag ist Veggietag», die seit knapp zehn Jahren in vielen Städten und Einrichtungen für einen vegetarischen Tag eintritt, setzt sich zwar bewusst vom kirchlichen Abstinenztag, dem Freitag, ab, geht aber in der Begründung für den Verzicht auf Fleischspeisen über den kirchlichen Bußgedanken hinaus, indem auch gesundheitliche, ökologische und ethische Gründe genannt werden, die natürlich auch eine religiöse Bedeutung haben.

Es scheint, dass die religiöse und christliche Einschätzung und Gestaltung des Essens und Trinkens heute weniger durch die Zeichen und Rituale ausgedrückt werden, die das Mahl umgeben, als vielmehr durch eine innere Haltung. Inwieweit die prägend ist und sein kann für eine ganze Gesellschaft, ist eine ganz andere Frage.

Denn daneben gibt es auch unverkennbar Anzeichen dafür, dass das Kochen und Speisen inzwischen quasi-religiös inszeniert wird. Essen und Trinken ist Kult. Und Kultstatus haben auch die Spitzenköche, die, Hohepriestern nicht unähnlich, in ihren blitzenden Küchen-Heiligtümern immer neue Arten der Wandlung vollziehen. Sterne-Restaurants gleichen Wallfahrtsstätten, die man von weither aufsucht, weil dort ein Spitzen-Essen «zelebriert» wird, das man «mit Andacht» genießt... Das heißt, nein: Erst muss es ja mittels Handykamera festgehalten und der Welt gezeigt werden.

Damit nochmals zurück zu der eingangs zitierten Beobachtung von Piet Klocke. Wenn man will, kann man im Fotografieren seiner Mahlzeit und dem Teilen des Bildes an «Freunde» auch eine neue Form der Mahlgemeinschaft sehen. Im «Bordrestaurant» der «Deutschen Bahn» fand ich unlängst eine Speisekarte mit dem schönen Satz: «MEHR ALS NUR ESSEN. gekocht. gebloggt. geliked.» (Die Menüs des betreffenden Monats im Bordrestaurant stammten von einer Food-Bloggerin.) «Gekocht, gebloggt, geliked»: Man teilt sein Essen

mit anderen, erfährt eine positive Rückmeldung und somit die wohltuende Wirkung einer – wenn auch virtuellen – Mahlgemeinschaft.

Vielleicht ist es aber auch nur ein weiterer Ausdruck der Inszenierung des Essens unter Einbeziehung seiner selbst, die man möglichst vielen mitteilen möchte. Neuester Gag ist das Selfieccino (abgeleitet von Cappuccino): Per Whatsapp können Gäste vorher ein Foto von sich an den Barista schicken, der es auf einer speziellen Maschine hochlädt. Mit Lebensmittelfarben wird dann das Bild auf den Cappuccino-Milchschaum gesprüht. Das eigene Gesicht, das einem auf dem Getränk entgegenblickt, lässt sich natürlich dann mit dem Smartphone fotografieren und der Welt mitteilen. Wohl bekomm's.

Abstract

Christian Rituals at the Dining Table – Past and Present. The religious meaning of food and drink in Christianity was signified through numerous signs and rituals in former times. Not only the dining table, order of table fellowship, and benediction were of particular importance, but also predetermined dishes according to the ecclesiastical calendar. The awareness for the religious dimension of the meal is decreasing nowadays. Among others, the food industry has divested us of a lot of work and effort for the preparation of our food. Back in the days, thanking god for all his benevolence had accompanied this to a much greater extent. At the same time, a collective consciousness for healthy eating has aroused, evoking an intensified responsible dealing with its creation. Most often, this is strongly connected with regionalism and temporal rhythms, however often also characterized by religious guidelines. The inner attitude has taken the place of outer rituals. Eventually, in many ways food and drink appear as a type of implied religion, which is consequently pursued.

Keywords: food – culture – health – traditions – nourishment

ESSEN ALS BEFREIUNG

Die Slow-Food-Bewegung als Vision des guten Lebens

«Es ist die Freude, an einen revolutionären Wandel und eine neue Menschlichkeit glauben zu können. Es ist die Freude, die Franziskus' Worte verbreiten, voller Hoffnung, auch wenn sie die Schlimmsten der Katastrophen beschreiben, in denen wir uns befinden.» Dieser Satz von Carlo Petrini, dem Vater und der Leitikone der weltweiten Slow-Food-Bewegung, findet sich bemerkenswerterweise im von ihm verfassten Vorwort¹ der italienischen Ausgabe der 2015 veröffentlichten Enzyklika «Laudato si» von Papst Franziskus. Der 68-jährige italienische Altlinke und Agnostiker Petrini lobt und würdigt hierin den ganzheitlich ökologischen Ansatz des Papstschreibens, das alle Bewohner des «gemeinsamen Hauses» der Erde, dazu aufruft, ihren Lebensstil, Produktionsmethoden und Konsumverhalten radikal zu ändern. Gleichzeitig betont er die Einigkeit der Slow-Food-Bewegung in der ökologisch-sozialen Perspektive, die Umwelt, Wirtschaft, Soziales, Kultur und das Alltagsleben zusammenzieht.² Petrini erkennt in Franziskus einen Verbündeten im Geiste, mit anderen Worten einen Visionär, der wie er eine ökologisch-soziale Zukunftsvision für die Welt besitzt und entschlossen ist, sie voranzutreiben. Mit Franziskus appelliert er zur Abkehr von einem selbstzerstörerischen Lebensstil:

Es handelt sich um einen jenen seltenen Fälle, in denen ein religiöses Oberhaupt zur Ikone einer Bewegung und einer Zukunftsvision wird, die sonst bislang ihre philosophische und militante Basis außerhalb der religiösen Institutionen hatte. Papst Franziskus ist mit dieser Enzyklika eine politische Orientierungsfigur für viele geworden. Er weist nicht nur darauf hin, wie wichtig eine Abkehr vom Entwicklungsmodell ist, das Umwelt und Gemeinschaftssinn zerstört. Im Gegenteil: Er sprengt die Grenzen des klassischen Umweltschutzes, indem er den Begriff der «ganzheitlichen Ökologie» in die Debatte einführt.³

Dass der Präsident einer ursprünglich internationalen Vereinigung von Genießern mit einer Schnecke als Logo im Jahr 2015 ein päpstliches Lehrschrei-

MARTIN W. RAMB, geb. 1969, ist Schulamtsdirektor i. K., leitet die Abteilung Religionspädagogik, Medien und Kultur im Bischöflichen Ordinariat Limburg und ist Chefredakteur des Bildungs- und Kulturmagazins des Bistums Limburg «Eulenschiff».

ben zur Ökologie offiziell einleitet, ist in vielfacher Weise bemerkenswert. Es zeigt zum einen, dass Slow Food in seiner fast 30-jährigen Erfolgsgeschichte⁴ eine enorme programmatische Transformation und inhaltliche Erweiterung durchlaufen hat. Slow Food ist heute eine weltweit hoch erfolgreich agierende ökogastronomische Bewegung für eine Änderung des Lebensmittelsystems. Durch einen alternativen Lebensstil, der die Lebensmittel, ihre Erzeuger und das Essen in den Mittelpunkt seiner vielfältigen Aktivitäten stellt, soll dieser Systemwechsel erreicht werden. Der Bewegung geht es dabei um nicht weniger als eine Ernährungswende, die sich als konsequente Weiterentwicklung der heute auf der globalen Agenda ganz oben stehenden Klimawende versteht, auch wenn durch die derzeitige Regierung Trump die Weltklimapolitik einen deutlichen Dämpfer erlitten hat.

Slow Food ist darüber hinaus aber mittlerweile viel mehr als nur eine internationale Verbraucherorganisation mit einem hochbegabten Charismatiker und politischen Aktivisten an ihrer Spitze. Slow Food ist heute auch eine Weltanschauung, die davon überzeugt ist, dass unser Essen untrennbar verknüpft ist mit Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Wissen, Landwirtschaft, Gesundheit und Umwelt und dass durch die Art, wie wir uns ernähren, sich die Welt verändern lässt – zum Schlechteren, wenn die Menschheit so weiter konsumiert wie bisher oder eben auch zum Besseren, wenn man den Grundsätzen von Slow Food folgt und gute, saubere und faire Lebensmittel den Vorzug vor industriell hergestellten Erzeugnissen gibt. Essen also als politischer Akt und Bekenntnis – du bist, was du isst. Die Definition von Aufklärung von Immanuel Kant als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit wird vom Vordenker der Bewegung, Carlo Petrini, gleichsam vom Kopf auf die Füße gestellt, indem Slow Food die Befreiung des Konsumenten aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit und Abhängigkeit von einem weltweiten Ernährungssystem zu einem aufgeklärten nachhaltigkeits- und zugleich genussorientierten Konsumenten fordert. Essen als Befreiung. Das ist das Versprechen.

Essen als Rebellion

Die erstaunliche Erfolgsgeschichte von Slow Food ist keineswegs gradlinig und geplant verlaufen. Der äußere Anstoß zur Gründung einer internationalen Bewegung war der eher zufällige Protest gegen die Einrichtung einer MacDonald's Filiale an der Spanischen Treppe im Herzen Roms im Jahr 1986. Interessanterweise war nicht die amerikanische Art des hastigen Essens, also Fast Food, der eigentliche Anlass zum Aufschrei, sondern die architektonische Verschandelung eines der schönsten Plätze der Stadt durch eine Filiale eines

amerikanischen Schnellrestaurants. Mit einem spontan organisierten Spaghet-tiessen an der Spanischen Treppe durch den Journalisten Carlo Petrini und befreundete Kollegen fing alles an. Mit dem Begriff «Slow Food» war der Kon-trapunkt gut gewählt und die Rebellion für ein Recht auf Genuss war gebo-ren. Am 9. Dezember 1989 wurde in Paris die Bewegung dann gegründet und ihr Manifest unterzeichnet. Dieses übt eine deutliche Kritik an einem blinden quantitativen Wachstumsdenken, das die Menschheit unter ein permanentes Beschleunigungsdiktat stellt und alle Lebensbereiche erfasst. Der Ton des Ma-nifests ist kämpferisch und erinnert an die Rhetorik linker Protestkultur:

Der homo sapiens muß sich von einer ihn vernichtenden Beschleunigung befreien und zu einer ihm gemäßen Lebensführung zurückkehren. Es geht darum, das Geruh-same, Sinnliche, gegen die universelle Bedrohung durch das «Fast-Life» zu verteidigen – gegen diejenigen, und sie sind noch die schweigende Mehrheit, die die Effizienz mit Hektik verwechseln, setzen wir den Bazillus des Genußes und der Gemütlichkeit, welches sich in einer geruhsamen und ausgedehnten Lebensfreude manifestiert.

Die Gründungsmitglieder um Carlo Petrini strebten eine avantgardistische Gegenkultur an, der es um nichts Geringeres geht als die Zukunft der Mensch-heit: «In der Entwicklung des Geschmacks hier und jetzt und nicht in seiner Verkümmernung ruht der Keim einer neuen Kultur, der Beginn eines neuen, wirklichen Fortschritts, die weltweite Veränderung der Geschichte, des Be-wußtseins und der autonomen Lebensführung. Die «Slow Food-Bewegung» versucht, die Zukunft der Menschheit mitzugestalten.»

Die Gründung der Slow-Food-Bewegung ist der vorläufige Höhepunkt ei-nes über viele Jahre andauernden Suchprozesses nach einer alternativen Kultur durch Carlo Petrini, die zunächst ihre Heimat in der linken Protestbewegung der 70er Jahre fand. Nach seinem Studium der Soziologie engagierte Petrini sich politisch und gründete die Zeitschrift «Il Manifesto», woraus sich eine al-ternative Bewegung entwickelte, die an Kommunalwahlen teilnahm und im piemontesischen Bra auf Anhieb 15 Prozent gewann. Carlo Petrini gelangte in den Stadtrat. Seine Bewegung «Il Manifesto» betrieb das freie Radio «Radio Bra – Rote Wellen», mit dem «Il Manifesto» gegen das Monopol der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalt RAI protestierte. Der Schriftsteller und Nobel-preisträger Dario Fo unterstützte 1975 die junge Bewegung publizistisch und verhinderte die Schließung des freien Radios. 1979 entstand die Idee, das Land, das in Italien schon damals stark unter Landflucht litt, wiederzuentdecken und damit seine Traditionen, seine Kultur und die landwirtschaftlichen Produktions-weisen. Die Idee, ein Festival auf dem Land zu gründen, das «Cantè j'Euv – Ras-segna Internazionale di Musica Popolare in terra di Langa», war geboren. An nur einem Tag kamen 3000 junge Menschen mit Schlafsäcken in die kleine Stadt Langa bei Bra im Piemont, von denen auch viele nach einem guten Wein und

gutem Essen fragten. Die Festivalmacher stellten den Besuchern gastronomische Tipps und Bewertungen von Restaurants zur Verfügung: Das war gleichsam der Nukleus der heute berühmten Gastronomieführer Vini d'Italia und Osterie d'Italia⁵ und der sie tragenden Vereinigung «Freunde des Barolo». Die Restaurantführer lösten eine Rückbesinnung auf die gastronomischen Traditionen Italiens aus und unterstützten die Verbreitung einer alternativen Essenskultur. Die politischen Aktivitäten wie Radio Bra und Cantè j'Euv traten seitdem in den Hintergrund. Als der Methanolskandal im Weinbau Mitte der 80er Jahre 39 Tote in Italien forderte und die italienische Weinproduktion massiv einbrach, gründete Carlo Petrini 1986 den Verein Arcigola als Unterstützung der regionalen Landwirtschaft. Die Hersteller von Nahrung, die Bauern, Viehzüchter und Fischer, die in den Augen der Konsumenten oft eine demütigende Arbeit machten, sollten durch Arcigola in ihrer Würde und Selbstwert gestärkt, also selbstermächtigt und so wieder zu Hauptdarstellern ihres Lebens werden. Durch Formen der freien Selbstorganisation sollten etablierte Produktions- und Vertriebsstrukturen überwunden werden. Wichtig für die Popularisierung des Anliegens der «Freunde des Barolo» war eine kluge Kommunikationsstrategie in die Öffentlichkeit hinein, wie z.B. die Zusammenarbeit mit der wöchentlich erscheinenden Mailänder Intellektuellen-Zeitschrift La Gola. Ging es Slow Food anfänglich lediglich darum, das Monopol des Fast Foods zu durchbrechen, ein Zeichen des Widerstands zu setzen und schlicht Menschen durch Essen und Genuss zusammenzubringen – und das in Zeiten, in denen politisch aktiv zu sein eher aus der Mode gekommen war – ist Slow Food heute ein weltweites Netzwerk und eine einflussreiche Nichtregierungsorganisation mit über 100.000 Mitgliedern in 170 Ländern, die lokal wie global für eine nachhaltige Ernährungswende und damit für eine Idee des guten Lebens kämpft. Schaut man auf das rasante Wachstum der Slow-Bewegung in vergleichsweise wenigen Jahren, das zu der Schnecke im Logo gar nicht so recht passen mag, kommt einem der Ausspruch Viktor Hugos in den Sinn, nach dem nichts mächtiger ist als eine Idee, deren Zeit gekommen ist.

Essen rettet

Slow Food stand lange Zeit im Ruf, ein reiner Gourmetverein zu sein, dem es nur um die Steigerung des kulinarischen Wohlbefindens seiner Mitglieder ginge. So zählte es auch zu den anfänglichen Vereinszielen, für gutes Essen, für kulinarischen Genuss und ein moderates Lebenstempo einzutreten. Gut zu essen, sollte dabei aber nie eine elitäre Angelegenheit für eine wohlhabende Öko-Elite werden. Mittlerweile hat sich die Bewegung programmatisch weiterentwickelt.

Sie tritt ein für biologische Vielfalt und für die Rettung von bedrohten Tierarten und Lebensmitteln. Wie Noahs Arche schützt das internationale Projekt «Arche des Geschmacks» weltweit rund 4.700 regional wertvolle Lebensmittel, Nutztierarten und Kulturpflanzen vor dem Aussterben, die am Markt nicht bestehen oder einfach aus der Mode gekommen sind. Der schlichte Satz, «Essen, was man retten will», steht für die einladende Verbindung von Pragmatismus und Verantwortungsethik und ist zur populären Erfolgsformel von Slow Food geworden: Genießen ohne schlechtes Gewissen und Reue, dabei noch Gutes tun und nebenbei die Welt retten. Denn: «Was nicht gegessen wird, wird nicht nachgefragt, kann also nicht verkauft werden und wird deshalb nicht hergestellt.»⁶ Weil die Grundidee so einfach ist, ist sie auch so erfolgreich. «Überall in der Welt gibt es kulinarische Produkte, die für Tradition, Identität, Genuss und kleinräumige Produktion stehen. Wenn man sie verteidigt, ist das bereits der erste Schritt gegen die Verwüstung der Welt durch Überfischen, Monokulturen und Pestizide.»⁷ Hinzu kommt noch ihr integralistischer Ansatz, der alle Themen rund um das Essen lustvoll miteinander in Beziehung setzt und vernetzt: «Das Essen und der Anbau, das Restaurant und der Winzer, der Preis und der Geschmack, der Kopf und der Magen.»⁸

Slow Food steht heute aber auch für globale Entwicklungshilfe. Neben die Forderung, gute und saubere Lebensmittel zu nutzen, ist der Gedanke der Gerechtigkeit getreten. Lebensmittel sollen auch fair gehandelt werden. Für dieses Engagement vor allem in Südamerika und Afrika steht das 2004 gegründete Netzwerk «Terra Madre»⁹, das lokale Lebensmittelbündnisse aus Bauern und Konsumenten knüpft. Terra Madre bedeutete für Slow Food eine komplette Umstellung auf eine ökologische Globalisierungsperspektive. Es geht dabei um die Bewahrung der Schöpfung und um die Zukunft der Menschheit. Es ist daher auch kein Zufall, dass die Zeitung «The Guardian»¹⁰ Carlo Petrini zu den 50 Personen zählt, die die Welt retten können. In seiner Forderung einer ökologischen Umkehr von der Wurzel her, weil es um nichts weniger geht als um die Frage von Leben und Tod der Menschheit, trifft Petrini sich mit Papst Franziskus' Sorge um den Menschen und seine Umwelt: «Wir zerstören die Ressourcen. Das ist eine Ungerechtigkeit gegenüber unseren Kindern und Enkeln. Das ist nicht nur ein katholisches Thema, sondern eine Frage, die alle etwas angeht»¹¹ – so Petrini in einem Interview. Altlinker Universalismus und katholische Universalität treffen sich in ihrer Sorge um eine «kosmopolitisch integrierte Menschheit»¹², die gegenwärtig durch nationale und kulturrelativistische Strömungen immer stärker unter Druck gerät. Nur in einer Kultur des Dialogs, für die Papst Franziskus in seiner Karlspreisrede eintrat, sind Solidarität, Personalität, Subsidiarität, globales Gemeinwohl und Nachhaltigkeitsorientierung – kurz Verantwortung zu leben: «Die gerechte Verteilung der

Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit ist keine bloße Philanthropie. Es ist eine moralische Pflicht [...] Das erfordert die Suche nach neuen Wirtschaftsmodellen, die in höherem Maße inklusiv und gerecht sind.»¹³

Essen bildet

Dass ein Restaurantführer das Rückgrat einer Graswurzelbewegung für bewusster Ernährung werden würde, konnte 1991 niemand erahnen als der Führer «Osterie d'Italia» erstmals die Freunde der traditionell authentischen Küche der Regionen Italiens zu den Gaststätten führte, die die Slow-Food-Philosophie aus Überzeugung leben. Mit bis zu jährlich 100.000 verkauften Exemplaren wurde Osterie d'Italia gleichsam zur Bibel der Organisation, die hierüber ganz nebenbei ihre Werte von gutem Essen verbreiten und das Bewusstsein der Konsumenten schulen konnte. Gleichzeitig bewahrte diese neue Art von Restaurantführer die traditionelle italienische Küche in ihrer regionalen Vielfalt, die Ende der 80er Jahre im Begriff war auszusterben. «Längst hat Slow Food die Gastronomie in Italien verändert und viele Verbraucher dazu erzogen, bei der Auswahl von Nahrungsmitteln und Restaurants kritisch zu sein. Während für viele deutsche Gastwirte und ihre Gäste noch immer die Größe des Schnitzels zählt, während die Soßen weiter mit Pulver angerührt, die Standardgerichte aus Konserven und Fertigware kombiniert werden, rümpft nun der Italiener auch in der einfachen Osteria über so etwas die Nase.»¹⁴ Restaurants sind auf diese Weise zu Orten der Bildung geworden.

Man isst, was man isst – daher spielt Bildung nicht nur allgemein im Bereich der Ernährungswissenschaft und -kultur eine zunehmende Rolle, Bildungsprojekte wie die Slow Food Youth Akademie oder Slow-Food-Schulprojekte («Boden begreifen» oder «Iss Fairnetz!») geht es wesentlich um Geschmacksbildung, Bewusstseinsbildung für den Wert von Lebensmitteln und die Begegnung mit den Produzenten – und das ganz ohne erhobenen Zeigefinger. Die Gründung einer Universität der gastronomischen Wissenschaften¹⁵ in Pollenzo bei Bra ist die konsequente Fortführung des Bildungsansatzes von Slow Food, der Ernährung untrennbar mit Genuss, Kultur und Geselligkeit verbunden weiß.

Essen verbindet

Die internationale gastronomische Messe «Salone del Gusto» bringt seit 1996 alle zwei Jahre in Turin Freunde der Slow-Food-Philosophie mit Lebensmittelgemeinschaften aus der gesamten Welt zusammen, die sich verpflichtet ha-

ben nach ökologisch-nachhaltigen Kriterien zu wirtschaften und das kulinarische Erbe ihrer Regionen zu bewahren. Seit 2012 wird die größte kulinarische Party Italiens gemeinsam mit dem Projekt Terra Madre rund um Lebensmittelhandwerker und Kleinerzeuger veranstaltet. Sie ist Gastromesse, Konferenz und Konvent in einem und dient als internationales Forum, um Erfahrungen und Ideen zwischen Lebensmittelverbrauchern und Lebensmittelproduzenten auszutauschen. Unterhalb dieser zweijährigen Treffen auf globaler Ebene, bilden die sog. Convivien auf lokaler Ebene das Herz der Slow-Food-Bewegung. In Deutschland gibt es 85 davon, auf die sich die Mitglieder aufteilen. In einem Convivium wird die Philosophie der Bewegung praktisch, indem Geselligkeit in Tischgesellschaften gelebt wird und Kontakte zwischen Erzeugern, Köchen, Händlern und Verbrauchern gefördert werden. Die globale und lokale Perspektive wird auf gelungene Weise hier vereint. Die Convivien rund um den Globus bilden somit das vitale Rückgrat der weltweit vernetzten Bewegung, die ohne steile Hierarchien auszukommen scheint. Der kürzlich verstorbene Soziologe Zygmunt Bauman spricht in diesem Zusammenhang von einem gegenwärtig weltweiten Prozess der «Glocalization»¹⁶ und nennt ausdrücklich die italienischen Bewegungen «Citta slow» und «Slow Food» als gelungene Beispiele für diesen Prozess, der es erlaubt, globalisierungskritisch zu sein, ohne in einen Provinzialismus und schlimmer noch Nationalismus der Abschottung und Identitätsfixierung abzugleiten.¹⁷ Ohne dass Slow Food seine Convivien so ausdrücklich bezeichnet, sind sie doch praktisch für ihr zivilgesellschaftliches Anliegen die «Bildungszentralen [...] einer guten Gesellschaft»¹⁸.

Der Unterbau der Bewegung über ein Netzwerk von Tafelgesellschaften, den Convivien, lässt manchen Kritiker bereits an urchristliche Kirchenstrukturen denken, bis hin zu dem Vorwurf, dass Slow-Food über die Jahre zu einer Art Ersatzreligion für saturierte Städter geworden sei mit dem Öko-Papst Carlo Petrini an ihrer Spitze. So formuliert Thomas Winkler in der *taz* zugespitzt: «Schließlich erfüllt die Bewegung durchaus die Funktion einer Ersatzreligion für moderne Stadtmenschen, die sich in einer säkularisierten Gesellschaft vergeblich auf Sinnsuche begeben. Denn «Slow Food» hat alles im Angebot, was eine Religion auszeichnet: Das Reich des Bösen und ein Reich des Guten, eine apokalyptische Prophezeiung, ein Erlösungsversprechen und sogar einen Messias: Petrini. Das Böse, das sind die Fast-Food-Ketten, die Geschäftemacher von der Lebensmittelindustrie und die Menschen, die sich deren Produkte besinnungslos einverleiben. Im Reich des Guten dagegen genießen die Slow-Foodianer korrekt produzierte Lebensmittel, deren gehobene Preise eine avancierte Form des Ablasshandels darstellen.»¹⁹

Es ist sicher richtig beobachtet, dass das Thema Ernährung gegenwärtig stark ideologiefähig und von Extrempositionen dominiert wird. Identitäten

werden zunehmend über die Art definiert, was ich esse: Sag mir was Du isst und ich sage Dir, wer Du bist. Und in keiner Zeit zuvor gab es wohl derartig viele p  rallele Ernährungsstile: Vegetarismus, Veganismus oder jüngst die sog. Klimatarier²⁰, deren Anhängern es darum geht, ihren ökologischen Fußabdruck möglichst klein zu halten und CO₂, wo immer es geht, zu reduzieren. Da sich einige dieser Ern  hrungslehren untereinander auch ideologisch ausschließen, sind die Folgen für das gesellige Miteinander bei Tisch und das Zusammenleben der Menschen bislang unabsehbar.

Auch das Essen hat seine Unschuld im 21. Jahrhundert verloren. Ernährung ist politisch geworden. «Tag für Tag nimmt das gesellschaftliche Unbehagen gegenüber den vielschichtigen Problemen und Erscheinungsformen einer globalen Ernährungskrise zu.»²¹ Will man nicht die Augen vor den offensichtlichen Krisenph  nomenen verschließen und die Probleme kleinreden, braucht es Vordenker und Visionen, die angesichts einer stetig zunehmenden Weltbevölkerung und einer drohenden Klimakatastrophe Auswege aus der Ernährungskrise aufweisen. Gegenüber anderen zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die oft verengen und ausschließend wirken, bietet Slow Food das komplexere Konzept, das durch seinen ganzheitlich-integralen Ansatz eine praktische Alltagstauglichkeit für ein gutes Leben vermittelt. Dafür ist es aber entscheidend, dass «wir das, was wir sowieso jeden Tag tun, endlich ins Zentrum unserer Vorstellung von einem guten Leben rücken»²² – unser Essen.

Essen als eine Idee von Glück

Wenn ein Preis für Zeitdiagnostik vergeben würde, hätte ihn Carlo Petrini mit seiner Slow-Food-Bewegung sicherlich verdient. Ihm ist es in nicht mal dre   ig Jahren gelungen, drei gesellschaftliche Megatrends aufzuspüren und sie in kongenialer Weise aufeinander zu beziehen:

Die *Wiederentdeckung der Osterien*, der Landgastst  tten mit ihrer einfachen, ehrlichen und traditionellen Regionalküche, die auf die Krise der Gastronomie reagierte, die in den 80er Jahren ihre Vielfalt und Qualität durch zunehmende industrielle standardisierte Lebensmittel und austauschbare Gastronomiekonzepte (MacDonald's) zu verlieren drohte.

Das *Recht auf Genuss und die damit verbundene Entdeckung der Langsamkeit* als Ressource für Qualität von Produkten und menschliches Refugium für Zufriedenheit. Hierfür steht der Begriff «Slow», der längst seinen engen Bezug auf das Essen verlassen hat. «Slow» ist zu einem Lebensstil des «Slow Living» geworden, der auf die Krise zunehmender Zeitverknappung und -verdichtung im Privat- wie im Berufsleben antwortet. Mittlerweile spricht man auch von

«slow travel», von «slow education» und selbst ganze Städte verschreiben sich dem Prinzip der Entschleunigung unter dem Begriff «citta slow».

Die zunehmende *Sensibilisierung für eine ressourcenschonende, nachhaltige und faire Form der Ernährung*. Die damit einhergehende Forderung nach einer grundlegenden Ernährungswende antwortet auf eine tiefgreifende ökologische Krise unserer westlichen Industriegesellschaften. Ganz nebenbei hat der italienische Gastrophilosoph so ein säkulares Konzept des guten Lebens²³ entworfen, das immer mehr Anhänger in der ganzen Welt findet – und das quer zu allen Parteien, Religionen und Weltanschauungen steht: «Wenn das Essen wieder in die Mitte unseres Lebens zurückkehren soll, weil es Genuss, Miteinander, Teilen, Kultur, gerechte Ökonomie und Glück ist, dann muss es in den Mittelpunkt des Lebens aller zurückkehren, auch derjenigen, die heute nichts haben und aus dem Zustand des Mangels befreit werden müssen.»²⁴

In der deutschen Kirche wurde Slow Food lange Zeit nicht wahrgenommen, was vielleicht damit zu tun hatte, dass das von Petrini geforderte Menschenrecht auf Genuss als Ausruf für einen globalen Hedonismus missverstanden werden konnte. Spätestens seit der Enzyklika «Laudato si» mit ihrem innovativen ganzheitlich öko-sozialen Ansatz ist in das Nichtverhältnis aber Bewegung gekommen. Exemplarisch sei an dieser Stelle nur die gemeinsame Kampagne mit dem kirchlichen Entwicklungshilfswerk Misereor «95 Thesen für Kopf und Bauch» genannt.

Wer die erste Umweltenzyklika ernstnimmt, findet bei Slow Food reichlich praktische Anstöße, wie eine öko-soziale Vision des guten Lebens auch in der verfassten Kirche Gestalt annehmen kann. Kirchliche Schulen und Kindertagesstätten, Bildungshäuser, Krankenhäuser und nicht zuletzt die Pfarreien haben die politische und soziale Dimension des Themas Essens noch nicht ausreichend erfasst, solange die Logik möglichst günstiger Lebensmittel vorherrschend ist. Die Themen Qualität von Lebensmitteln und das Recht auf Genuss, Entschleunigung des Lebenstempos auf ein menschliches Maß sowie Fairness in Ernährungsfragen, werden dafür sorgen, dass die Slow-Food-Bewegung sicher auch in den nächsten Jahren eine attraktive Gegenbewegung zu einem besinnungslosen Lebensstil, eine alternative Kultur des menschlichen Zusammenlebens und Vision eines gelungenen Lebens für viele Menschen bleiben wird. Slow Food als zivilgesellschaftliche Bewegung könnte Kirche helfen, ihr Proprium wieder deutlicher zum Vorschein zu bringen. Dass die Bewahrung der Schöpfung auch etwas damit zu tun hat, was auf den Tisch kommt.

Anmerkungen

- 1 https://www.slowfood.de/w/files/aktuelles_2015/vorwort_enyklika_petrini_deutsch_2015.pdf (gefunden: 01.06.2018)
- 2 Seit einem Telefonanruf von Papst Franziskus im September 2013 steht der Gründer und Präsident von Slow Food in direktem Kontakt mit dem Papst. Dem Anruf folgte ein Brief, in dem Papst Franziskus das Terra Madre Netzwerk der handwerklichen Lebensmittelgemeinschaften lobte. Für die Eröffnung des Salone del Gusto und Terra Madre im Oktober 2014 in Turin, verfasste der Papst das Grußwort.
- 3 Carlo PETRINI, *Franziskus zu unserer Verantwortung*, in: Slow Food, 03/2018, 85.
- 4 Slow Food hat weltweit etwa 100.000 Mitglieder, die in 1.500 Convivien, den lokalen Gruppen, aktiv sind. Sitz des internationalen Slow Food Vereins ist Bra (Piemont, Italien). Nationale Vereine gibt es unter anderem in den USA, Deutschland, Italien, Japan, der Schweiz, Südkorea und Kenya (vgl. https://www.slowfood.de/wirueberuns/slow_food_weltweit/ gefunden: 01.06.2018)
- 5 1991 erschien der erste Band. Osteria d'Italia versteht sich als Gastroführer zu Familienbetrieben mit traditioneller Küche.
- 6 https://www.slowfood.de/biokulturelle_vielfalt/arche_des_geschmacks/ (gefunden: 06.06.2018)
- 7 Dirk SCHÜMER, *Mehr als Slowfood ist nicht übrig vom Kommunismus*, in: Die Welt v. 25.03.2015.
- 8 Dirk SCHÜMER, *Mehr als Slowfood ist nicht übrig vom Kommunismus*, in: Die Welt v. 25.03.2015..
- 9 Vgl. www.terramadre.org
- 10 <https://www.theguardian.com/environment/2008/jan/05/activists.ethicalliving> (gefunden: 06.06.2018)
- 11 Carlo PETRINI, *Slow-Food-Gründer Carlo Petrini macht sich Sorgen um die Zukunft der Menschheit*, in: Tageswoche v. 17.09.2015.
- 12 Zygmunt BAUMAN, *Retrotopia*, Frankfurt/M. 2017, 199.
- 13 Ansprache von Papst Franziskus anlässlich der Entgegennahme des Internationalen Karlspreises der Stadt Aachen am 06.05.2016: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html (gefunden: 07.06.2018).
- 14 Tobias PILLER, *Zeit zum Essen*, in: FAZ v. 12.05.2015.
- 15 Absolventen der Universität arbeiten in Restaurants und NGOs oder gründen eigene Firmen.
- 16 Begriffshybrid von «globalisation» und «localisation».
- 17 Vgl. <http://publicspace.org/en/post/we-must-make-a-new-version-of-ourselves-if-we-are-to-remake-places> (gefunden: 29.05.2018)
- 18 Harald LEMKE, *Eine konviviale Menschheit? Zur Zukunft einer planetaren Tischgesellschaft*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte v. 05.01.2018, 41–46, 42.
- 19 Thomas WINKLER, *Der Eiertanz des Messias*, in: taz v. 19.03.2011, 33.
- 20 Jasmin LÖRCHNER, *Was essen eigentlich Klimatarier?* in: FAZ v. 26.05.2018.
- 21 Harald LEMKE, *Eine konviviale Menschheit? Zur Zukunft einer planetaren Tischgesellschaft*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte v. 05.01.2018, 41–46, 43.
- 22 Harald LEMKE, *Eine konviviale Menschheit? Zur Zukunft einer planetaren Tischgesellschaft*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte v. 05.01.2018, 41–46, 46.
- 23 Vgl. z.B. Carlo PETRINI – Luis SEPÚLVEDA, *Eine Idee von Glück*, München 2015.
- 24 Ebd., 144f.

Abstract

Eating as Liberation: The Slow Food Movement, a Vision of the Good Life. Slow Food is an international gastro-ecological movement for gratifying, thoughtful, regional dining and eating, including the fair and sustainable sourcing and preparing of those foods. The movement deems itself to be a counter-movement to a uniform and global lifestyle, also known as Fastfood. Having originated in Italy, its founder – Carlo Petrini – has advanced the movement to an applied philosophy of good life that has also been commended by Pope Francis. For Slow-Fooders, eating is a political creed and a point of departure for any forms of community.

Keywords: Slow Food – Fastfood – eating – dining – happiness – nutrition – politics – climate – *Laudato si* – *gastrophilosophy* – *globalization*.

«NEHMT, ESST! DIES IST MEIN LEIB»

Abendmahlsbilder von Harald Duwe, Dirk Bouts
und Gerhard Mevissen

Das letzte Abendmahl Jesu im Kreis seiner zwölf Jünger wird von den Evangelien nach Markus (Mk 14, 12–26) und Matthäus (Mt 26, 17–29) sowie vom Evangelium nach Lukas (Lk 22, 7–20) und von Paulus im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 11, 23–26) tradiert. Bei Matthäus heißt es, dass Jesus während des Mahls Brot segnet, es bricht und den Jüngern mit den Worten «Nehmt, esst! Dies ist mein Leib.» (Mt 26, 26) zu essen gibt. Hier soll an drei Beispielen erkundet werden, wie bildende Künstler die Aufforderung Jesu visualisiert haben. Anders formuliert: Wie haben Maler die im Medium Text überlieferten Worte Jesu in das andersartige Medium Bild transformiert? Wir beginnen mit einem provokanten Gemälde aus dem letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts, betrachten dann ein spätmittelalterliches Abendmahlsbild und schließen mit einer zeitgenössischen Annäherung.

1. *Verfremdung*

Im Foyer der Evangelischen Akademie Tutzing hängt ein ziemlich großes Bild. Wer nicht achtlos vorbeigeht, den wird das Ölgemälde nicht kaltlassen: Seine Drastik erregt die Gemüter – und wer es einmal gesehen hat, wird es nicht mehr vergessen. Beginnen wir ganz nüchtern mit seiner Beschreibung. Dabei ist vorauszuschicken (was auf unserer Abbildung nicht zu erkennen ist), dass der Betrachter in Tutzing vor einem Bildwerk steht, dessen Leinwand 160 cm in der Höhe und 280 cm in der Breite misst.

THOMAS MENGES, geb. 1953, war Dozent für Religionspädagogik am Katechetischen Institut in Aachen und Grundsatzreferent im Dezernat Schule und Bildung im Bischöflichen Ordinariat Limburg. Er ist Redakteur des Magazins «Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung».

Der Maler versetzt uns in einen nicht näher bestimmten Raum. Von rechts oben fällt durch die offenen Lamellen eines schadhafte Rollos Licht auf einen vorn abgeschnittenen Tisch. Hinter einem runden gedeckten Tisch gruppieren sich zwölf Männer, wobei sieben stehen, einer sich nach vorn aufstützt und vier sitzen. Die Männerrunde beansprucht den größten Teil der Bildfläche. Ihre Kleidung – die meisten tragen Sakkos mit Hemd und Krawatte oder Rollkragenpullover – wirkt etwas antiquiert. Jedes Gesicht – mit oder ohne Bart, mit oder ohne (altmodische) Brille – zeigt eine ganz unverwechselbare Persönlichkeit. Eine Kommunikation untereinander findet nicht statt. Jeder dieser nicht mehr ganz jungen, aber auch noch nicht alten Männer verhält sich mit seinem neugierigen oder interesselosen Blick und seiner lockeren oder verkrampften Körpersprache ganz unterschiedlich zu dem, was es – im unteren Drittel des Bildes – zu sehen gibt.

Tatsächlich – in einer großen runden Schüssel befindet sich ein Kopf, das Gesicht nach oben, den Mund leicht geöffnet, die Augen geschlossen! Hinter der Schüssel erkennt man eine rechte Hand, die Handfläche mit einer riesigen offenen Wunde. Links neben der Schüssel liegt auf einem Teller ein an Schien- und Wadenbein abgetrennter linker Fuß. Auf einem weiteren Teller rechts neben der Schüssel befindet sich ein menschliches Herz, auf dem ein Messer liegt; am Tellerrand lehnt eine Gabel. Unterhalb von Schüssel und Teller mit Herz sind in einer geöffneten Konservendose zwei lange Nägel deponiert. Wie bei einem Essen üblich sind gefüllte Weingläser, ein länglicher Korb mit Stangenweißbrot sowie Brötchen zu finden. Links unterhalb der runden Schüssel sind die Buchstaben «R I» zu lesen, das links daneben liegende Brötchen verdeckt weitere Buchstaben. Am linken unteren Bildrand steht eine Vase mit einem vertrockneten Strauß. Er steht exemplarisch für die «schmutzige» Farbigkeit des Gemäldes, einem, so genauer Joachim Schmidt, «Gemisch aus Braun, Blau, Grün-Gelb, Grau und Rot»¹, das eine ganz eigenartige, fast unwirkliche Atmosphäre erzeugt. Rechts neben der Vase ist das Bild mit «Duwe 78» signiert.

Wer ist «Duwe»?² Der 1926 in Hamburg geborene Maler und Zeichner Harald Duwe entschließt sich nach einer Lithografielehre und einem Kunststudium 1950 zu einer Existenz als freier Künstler. Den Unterhalt der Familie sichert er zunächst als Lehrer für räumliches Darstellen an der Ingenieurschule für Fahrzeugtechnik in Hamburg, seit 1975 als Dozent für Freie Kunst / Malerei an der Fachhochschule für Gestaltung in Kiel. 1965 findet seine erste Einzelausstellung im Marburger Kunstverein statt; 1974 richtet die Kunsthalle zu Kiel eine erste große Retrospektive aus. 1984 stirbt Duwe bei einem Autounfall. Zu Ehren seines 90. Geburtstages widmete das Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Schloss Gottdorf dem vornehmlich in Nord-



HARALD DUWE: Abendmahl (1978), Öl auf Leinwand, 160 x 280 cm
(Evangelische Akademie Tutzing). Abbildung © Angela Franke.

deutschland bekannten bildenden Künstler eine Sonderausstellung. Ihr Titel «Harald Duwe. Heile Welt» (2016) ist von ausgesuchter Ironie, denn gegen den Großtrend der bundesdeutschen Malerei nach 1945 zur Abstraktion hat sich Duwe auf der Spur von Größen wie Otto Dix, Georg Grosz oder Karl Hubbuch für einen *sozialkritischen Realismus* entschieden. Als Realist stellt er den Menschen und seine gesellschaftlichen Bezüge ins Zentrum. «Er konnte», so der frühere Direktor der Kunsthalle zu Kiel Jens-Christian Jensen, «nur malen und zeichnen, was er in der Wirklichkeit wahrgenommen hatte.»³ Beispielsweise hat er angeregt durch die Auschwitzprozesse in den 1960er Jahren eine bedrückende Serie gefolterter Männer und Frauen geschaffen. Der «linke» Maler zeigt Demonstranten in der Auseinandersetzung mit der Polizei oder skurrile Strandszenen selbstverliebter Badeurlauber. Dass dieser unbestechliche Realist nicht nur ätzende Menschenbilder, sondern ebenso einfühlsame und präzise Porträts anfertigen konnte, belegt nicht zuletzt das soeben beschriebene Gruppenbild.

Nach etlichen Vorstudien malt Duwe 1978 das großformatige Ölgemälde mit dem Titel «Abendmahl». Bei unserem Interpretationsversuch achten wir auf Kontinuitäten und Differenzen zur christliche Ikonografie (die sich ja mit der Verbildlichung biblischer Texte herausgebildet hat). In Übereinstimmung

mit traditionellen Abendmahlsdarstellungen sind es zwölf Männer, die sich in einem Raum an einem Tisch zum Verzehr von Brot und Wein versammelt haben und – wie üblich – zeitgenössische Kleidung tragen. Bei den zwölf Jüngern handelt es sich um ein Selbstporträt des Malers – der Mann in der Mitte mit der Gabel in der linken Hand – und um elf Porträts von Kollegen. Die Idee zum «Abendmahl» entstand bei einer Wanderung mit Freunden, bei der die Möglichkeit eines *religiösen Bildes* heute erörtert wurde. Den privaten Auftrag bekam Duwe von einem Freund – den vom Tisch abgewandten dozierenden «Jünger» mit Brille unmittelbar hinter dem Maler. Klar, dass von einem kritischen Realisten wie Duwe, der nach eigener Aussage «versucht (hat), diese merkwürdige Thematik in die Gegenwart zu ziehen», kein religiöses Idyll zu erwarten war.

In der christlichen Ikonografie des Abendmahls bildet Jesus die unangefochtene Hauptperson, um den sich seine Jünger scharen. Ganz anders unser Bild: Wo ist Jesus geblieben? Er ist, so unsere Behauptung, in zweifacher Weise anwesend und abwesend zugleich. Am unteren Bildrand sind die gut sichtbaren Buchstaben I und R zu I N R I, Iesus Nazarenus Rex Judaeorum, zu ergänzen. Große Schlüssel finden sich auch auf traditionellen Abendmahlsbildern; darin befindet sich (in symbolischer Vorwegnahme seines Todes) ein geschlachtetes Lamm oder ein Fisch, nicht aber das Haupt Christi. Einen weiteren Bezug zur christlichen Ikonografie haben die beiden Nägel in der Dose, zählten sie doch zu den «Armae Christi», den bei der Kreuzigung verwendeten Leidenswerkzeugen. Es ist also erstens sein zerstückelter Leib, durch den Jesus im Bild präsent ist.

Nun bringt Duwe sich und seine Freunde in einen bildhaften Zusammenhang zum fragmentierten Leib Christi. Wie ist das zu interpretieren? «Wer mein Fleisch isst [...], hat das ewige Leben [...]. Mein Fleisch ist die wahre Speise [...]. Wer mein Fleisch isst [...], bleibt in mir und ich in ihm.» (Joh 6,54–56) Hat der Maler, wenn er Messer und Gabel auf den Teller mit dem Herzen platziert, die Leib-Rede Jesu nicht ebenso realistisch missverstanden wie schon einige seiner damaligen Zuhörer (vgl. Joh 6,52.60)? Oder schlägt der drastische Realismus in eine symbolische Bedeutung um? 1979 äußert Duwe in einem Gespräch über sein Bild, dass er «von Anfang an Kannibalismus-Assoziationen» hatte – und zwar «nicht bezogen auf den Text, sondern auf das Leben selbst». An anderer Stelle antwortete er auf die Aussage eines Teilnehmers – «Ich sehe es so, dass alle, die da zusammen sind, genau so teilhaben, Christus zu verstückeln.» – zustimmend mit «Das war die Absicht.»⁴ Damit ist die Frage formuliert: Setzen die zwölf Jünger des «Abendmahls» von 1978 – und mit ihnen alle anderen Christen und Nicht-Christen – nicht noch immer die Tötung Jesu Christi fort?

Nicht den Jüngern, nur dem gegenüberstehenden Betrachter ist Jesus auf eine zweite Weise präsent. Unterhalb der Schnittstelle beider Bilddiagonalen steht unbeachtet von den Zwölf ein leerer Stuhl, dessen Rückenlehne an zwei Stellen aus den Fugen geraten ist. Hier, in der Mitte, sitzt normalerweise der Gastgeber. Er fehlt – und würde er zurückkehren, könnte er kaum noch auf dem aus dem Leim geratenen Stuhl platznehmen. Haben die Jünger – und mit ihnen wir Betrachter – ihn nicht schon längst aus unserem Leben verdrängt?

Duwes symbolisch aufgeladener Realismus hat zu einer Bildfindung geführt, die insofern als religiös gelten kann, als sie eine Fülle von Fragen an den christlichen Glauben aufwirft wie beispielsweise: Ist Jesus Christus im Leben heutiger Christen überhaupt noch gegenwärtig – und wenn ja, auf welche Weise? Wie ist seine Gegenwart beim Verzehr von Brot und Wein bei der Eucharistiefeier überhaupt zu verstehen? Solche religiöse Fragen zu stellen und Antworten darauf zu suchen, ist nicht die Aufgabe von Kunstmuseen; deshalb hat das «Abendmahl» in einer (evangelischen) Akademie einen adäquaten Ort gefunden.

2. *Verwandlung*

Springen wir ein halbes Jahrtausend zurück und betrachten wir ein «klassisches», theologisch ambitioniertes Abendmahlsbild von Dirk Bouts, einem Meister der altniederländischen Malerei. Über das Leben des Malers ist nur wenig bekannt: Um 1410/20 geboren, taucht er urkundlich 1457 in Löwen auf, wo er ab 1565 als Stadtmaler Karriere macht und 1475 stirbt. Zwischen 1464 und 1468 schuf Bouts im Auftrag der «Bruderschaft des Heiligen Sakraments» nach theologischen Vorgaben den für eine Seitenkapelle der Löwener Peterskirche bestimmten «Abendmahlsaltar». Das mit Öl auf Holz gemalte Triptychon besteht aus einer 180 cm hohen und 150 cm breiten Mitteltafel und zwei ca. 70 cm breiten Seitenflügeln. Die vier Tafeln der Flügel zeigen links oben Abraham mit Melchisedek (Gen 14, 18–20), darunter das Paschamahl (Ex 12), rechts oben die Mannalese (Ex 16), darunter Elia mit dem Engel (1 Kön 19, 1–8) – also Brotgeschichten, die das Abendmahl im Mittelstück präfigurieren. Wie wird darauf der Leib Christi thematisiert?

Der Betrachter wird in einen Raum des ausgehenden 15. Jahrhunderts versetzt; die farbigen Fußbodenkacheln und der hohe Kamin sprechen für ein flämisches Interieur. Die streng perspektivische Bildkomposition ist auf die vertikale Mittelachse – und damit auf die zentrale Gestalt Jesus – ausgerichtet. Er ist die größte Person (Bedeutungsperspektive) und die einzige in Frontansicht. Mit ihm zusammen sitzen die zwölf Jünger an einer gedeckten

querrechteckigen Tafel. Vier Männer erweitern die historische Abendmahlsgemeinschaft. Die gesamte Szenerie charakterisiert eine gesammelte Ruhe, der emotionaler Überschwang fremd ist.



DIRK BOUTS: Sakramentsaltar (1464–68), Öl auf Holz, Mitteltafel 150 x 180 cm (Peterskirche zu Löwen).
Abbildung © Wikimedia Commons (Ausschnitt).

Die senkrechte Mittelachse verläuft durch den Leuchter weiter durch den Baldachin und die Rückwand des Kamins; sie schneidet den Scheitel, das Gesicht und den Gewandausschnitt Jesu, dann seine rechte Hand, die Hostie, den Kelch und den großen Teller, um dann auf eine vertikal verlaufende Falte der Tischdecke zu stoßen. Den geometrischen Mittelpunkt der Mitteltafel bildet die segnende Hand Jesu. Darunter befindet sich der kleinste und hellste, dennoch klar erkennbare Gegenstand des Bildes: die Hostie, der Bedeutungsflychtpunkt des gesamten Altars. Jesus hält sie über dem Kelch in der linken Hand; die rechte Hand hat er zum lateinischen Segensgestus erhoben. Sein leicht geöffneter

Mund spricht die Worte: «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis.»

Dieser Anachronismus ist Ausdruck der Frömmigkeit des 15. Jahrhunderts: Jesus setzt beim letzten Abendmahl die Eucharistie ein – und wandelt kein Brot oder Mazzen, sondern eine Hostie in seinen Leib. Bedeutsam war die «geistige Kommunion» durch die andächtige Schau und Anbetung der nach der Wandlung vom Geistlichen erhobenen Hostie (Elevation). Auf Bouts' Altar wird der Leib Jesu demnach als sakramental gewandelter Leib dargestellt. Über einen weiteren Anachronismus besteht Unklarheit, nämlich ob es sich bei dem Mann hinter Jesus um den Maler und bei den in der Durchreiche sichtbaren Köpfen um seine Söhne, beide ebenfalls Maler, handelt oder ob sich Repräsentanten der Bruderschaft vom Heiligen Sakrament haben darstellen lassen.

In der Mitteltafel des Altars finden sich eine Fülle eucharistischer Bezüge: Der große Sederteller auf dem Tisch und der Kamin im Rücken Jesu spielen auf das Schlachten der Lämmer am Vorabend des Paschafestes im Tempel an: Der Teller ist leer, der Kamin wegen seiner hölzernen Rückwand nicht länger als Feuerstelle benutzbar – denn Jesus ist das wahre Paschalamme. Der Leuchter bedarf keiner Kerzen, denn der unter ihm sitzende Jesus ist das Licht der Welt. Der Becher des Elija – der Prophet, der dem Messias vorangeht – steht auf dem linken Kaminaufsatz; Elija wird nicht länger erwartet, weil sich die messianische Hoffnung in Jesus erfüllt hat (vgl. Mk 9,13) und bereits durch die geöffnete Tür eingetreten ist. In ihrem Bogenfeld steht eine Statue des Mose mit Gesetzestafeln – ein Hinweis darauf, dass sich in Jesus das mosaische Gesetz erfüllt hat. Der weggestellte Elija-Becher über Petrus (rechts von Jesus platziert) und die Mose-Statue über Johannes, dem Lieblingsjünger, und Jakobus, dem Bruder des Herrn (beide links von Jesus sitzend), verweisen auf ihre Anwesenheit bei der Verklärung am Tabor (Mk 9,2–8 parr). Dem Leuchter fehlen die Kerzen, ist doch der darunter sitzende Jesus das Licht der Welt.

Der Löwener Sakramentsaltar diene als Zelebrationsaltar, in der Messe trat ihm der Priester gegenüber. Die damit gegebene Situation beschreibt Alois Butzkamm so: «Spiegelbildlich stehen sich gegenüber der Tisch des Bildes und der Tisch des Altares, Christus und Priester, Kelch des Bildes und realer Kelch auf dem Altar, die Hostie im Bild und die Hostie auf dem Altar, die Apostel im Bild und die den Gottesdienst Mitfeiernden [...] Der zelebrierende Priester kann fast in den Kreis der Apostel hineintreten; für ihn ist Platz gelassen an deren Vorderseite, er steht Christus nun selbst frontal gegenüber [...] Im Bild wird ihm vor Augen geführt, direkt und in Nahsicht, was er tut und in wessen Auftrag er dies tut».⁵ Solchermaßen wird das, was im Abendmahlssaal einst geschah, in einem gewaltigen Zeitsprung vergegenwärtigt: In der gewandelten Hostie, seinem Leib, ist Jesus Christus hier und heute den Gläubigen präsent.

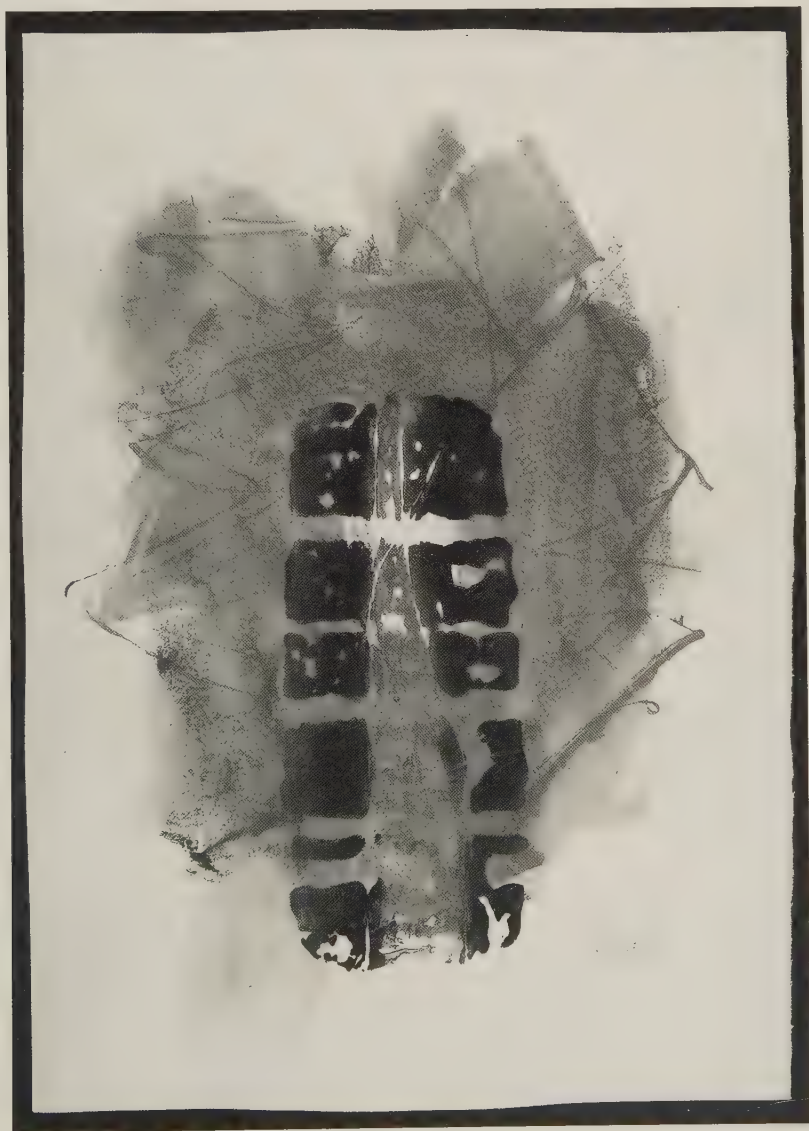
Schade nur, dass Bouts' Sakramentsaltar nun in der Schatzkammer von Sankt Peter aufbewahrt wird.

3. *Verinnerlichung*

Nähern wir uns nun einem Bild aus dem Jahr 2003. Es ist mit 74 cm Höhe und 52 cm Breite deutlich kleiner als die beiden zuvor bedachten Tafelbilder; außerdem handelt es sich um kein Ölgemälde, sondern um ein Aquarell, was nicht zuletzt das an einigen Stellen wellige Büttenpapier verrät. Viel stärker freilich fällt der (weitgehende) Verzicht auf Gegenständlichkeit ins Gewicht: Weder sind menschliche Gestalten zu identifizieren – kein Jesus, keine Jünger –, noch lassen sich konkrete Gegenstände – kein Saal, kein Tisch – erkennen. Vielmehr wird der Betrachter auf die eigenen Assoziationen zurückgeworfen: Erinnert das aufrechte Gebilde nicht an ein Rückgrat oder an Wirbel? Evoziert die Erdfarbigkeit des Aquarells nicht ein Gefühl von Wärme? Weisen die zackigen orangenen Pinselstriche nicht eine aus dem Bild treibende Dynamik auf? Vor allem aber: Lässt mich als Betrachter das Bild unberührt oder bringt es etwas in mir zum Klingen? Ist Letzteres der Fall, ist es angebracht, sich etwas näher mit der Arbeit des Künstlers zu befassen.

Der 1956 geborene Gerhard Mevissen arbeitet nach dem Theologiestudium in Bonn und sozialpädagogischer und kunsttherapeutischer Ausbildung als Jugendarbeiter, Kunsttherapeut und Lehrbeauftragter für bildnerischen Ausdruck; seit 1999 ist er freischaffender Künstler. Der Vater von fünf Kindern lebt und arbeitet in Monschau. Seit 30 Jahren zeigt er seine Werke in sorgfältig komponierten, auf die jeweilige Örtlichkeit (u.a. Domschatzkammer Aachen, Lembruck Museum Duisburg, Diözesan- und Dombibliothek Köln, Kunstkirche Pax Christi Krefeld, Emmaus-Kirche und Kirche St. Edith Stein in Bonn) abgestimmten Ausstellungen; außerdem hat er mehrere aufwendige Buchprojekte realisiert. Den Mittelpunkt seiner Arbeit bilden abstrakte Aquarellbilder, die bestimmte Themen verfolgen und damit Zyklen bilden.⁶ So findet die jahrelange Auseinandersetzung mit Kreuzgängen ihren künstlerischen Niederschlag im Zyklus «Stille Speicher». Die Namen weiterer Zyklen – wie etwa «Zeit Schonungen» «Bleibe im Treibenden», «Frühlingsläufer» oder «Boot ohne Ruder» – legen bereits nahe, worum es dem Künstler geht: Er möchte mit seiner «kontemplativen» Malerei «innere Resonanzräume für das persönliche Sehnen nach Stille» öffnen. In einem 2012 geführten Gespräch erläutert Mevissen: «Kontemplativ gewonnene Bilder sind von ihrer Natur her Bildorte für die innere Einkehr bei sich. Sie sind aufgeladen durch Stilleerfahrungen jenseits von Wort- und Bildvorstellungen. Sie wurzeln im Unaussprechbaren.»

Solchen Bildwerken muss der Betrachter mit einer entsprechenden Haltung begegnen: «Ratsam ist es hier, einfach zu schauen und – ebenso wie ich als Maler – zu warten, bis ich das Bild damit belehne, dass es mich anschaut, und ich beginne, es als ein Gegenüber zu betrachten, an dem ich mich selbst gewinnen kann. Dann richte ich mich persönlich im Bildraum ein und bringe es mir selbst zu Ende in Erscheinung. Und so kann sich mein Blick umstellen von Begriff auf Weite. So kann mein Zeitempfinden sich verwandeln von der getakteten zur strömenden Zeit. Das Bild wird zu einem Ort der Besinnung



GERHARD MEVISSSEN: Fährte Mensch II.12.7 (Emmausweg), Aquarell, 74 x 52 cm (Privatbesitz).
Abbildung © Gerhard Mevissen.

inmitten des Zulaut, des Zuschnell, des Zuviel.»⁷ Diesem Ziel dienen auch Mevissens meditative «Zurufe», die, gesammelt und mit Aquarellen angereichert, in den Büchern «Zurufe» (2012) und «Frühlingsläufer» (2016) nachzulesen sind.

Unser Bild stammt, so der Titel, aus dem Zyklus «Fährte Mensch»; das in Klammern gesetzte Wort «Emmausweg» gibt einen wichtigen Verstehenshinweis. Die Emmaus-Perikope (Lk 24, 13–35) zählt zu den biblischen Erscheinungserzählungen. Der Evangelist Lukas erzählt die Geschichte einer tiefen Krise, in welche die Jünger nach Jesu erbärmlichem Kreuzestod geraten sind, sowie der unverhofften Überwindung dieser Krise. Zwei geheimnisvolle Textleerstellen verdienen Aufmerksamkeit. Zum einen ist da der unversehens hinzutretende und mitgehende Jesus, der von den beiden Emmaus-Jüngern zwar gesehen, aber nicht erkannt wird, denn «ihre Augen waren gehalten» (V 16). Der brotbrechende Jesus wird erkannt – «Da wurden ihre Augen erschlossen, und sie erkannten ihn.» –, aber ist nicht mehr zu sehen, denn «hinweg schwand er ihnen» (V 31). Wie macht der Maler den Zusammenhang von Sehen und Erkennen im Medium des Bildes anschaulich?

Am rechten unteren Bildrand findet sich verwoben mit der Signatur die Angabe «13.–22. VIII. 2003», also der Zeitraum, in dem das Bild entstanden ist. Versuchen wir, die Verbindung von Bildwerdung und Bildthematik nachzuvollziehen.⁸ Den Bildgrund bildet ein nicht ganz rundes Oval, das eine von Farbe freie Mitte umschließt. Die für das Oval verwendete rostrote Aquarellfarbe erinnert an getrocknetes Blut: Liegt darin nicht eine Anspielung auf das blutige Ende Jesu und die Trauer, die Kleopas und sein Begleiter im Herzen trugen? Das Oval lässt sich vielleicht auch als der Umriss eines – allerdings gesichtslosen – Kopfes, als das Haupt des geschundenen Christus verstehen. Dennoch sind Trauer und Tod keinesfalls dominant, wie die transparente, mit breitem Pinsel aufgetragene warme Ockerfarbe espüren lässt. Und zusammen mit der dynamischen, zackigen Gelblineatur entsteht der Eindruck einer sich verströmenden Lichtexplosion: Der Tod, so eine mögliche Assoziation, hat nicht das letzte Wort, Gott hat den geschundenen Jesus von den Toten auferweckt.

In einem weiteren Arbeitsschritt hat der Maler das Bütten mit einem zerfurchten, bereits für andere Bilder benutzten und von Farbspuren imprägnierten Druckstock aus getrocknetem Ton bedruckt. Auf diese Weise gewinnt die Zweidimensionalität des Papiers die Dimension der Tiefe hinzu – und es werden, wie bei einer Kippfigur, verschiedene Sichtweisen möglich. Vor rostrotem und orangenem Hintergrund «steht» ein hochrechteckiges, schrundiges Gebilde, welches aus zwei annähernd symmetrischen Hälften besteht. Zwischen den beiden rotbraunen Hälften ist eine goldene – unten breite und sich nach oben

verjüngende, leicht geschwungene Figur – eingewoben. Mit Bezug auf die Emmaus-Geschichte lässt sich an die gegenüberstehenden oder nebeneinander wandernden Jünger denken, zwischen die sich die dritte goldfarbene Gestalt, der mitpilgernde Jesus, eingefädelt hat.

Die horizontale Gliederung der zerfurchten Figur erinnert an Rückenwirbel – und tatsächlich bildet ja die in der Emmaus-Erzählung überlieferte Auferstehungsbotschaft das Rückgrat des christlichen Glaubens. Zwischen den beiden obersten «Wirbeln» wird der Blick auf das unbemalte Cremeweiß des Büttenpapiers freigegeben, es ist – wegen der kräftigen Farbumgebung – die hellste Stelle des gesamten Bildes: Eröffnet nicht die Begegnung der drei Pilger ein Fenster in das «überlichte Licht» (Angelus Silesius), das Gott ist?

Weitere Interpretationsmöglichkeiten ergeben sich aus der *Draufsicht*. Die Abschnitte des zerklüfteten Rechtecks lassen sich als eine von den Jüngern gelegte Fährte lesen, welche durch die sie unterfangende Farbgloriole als Heilsweg charakterisiert wird. Damit tut sich ein weites Gedankenfeld auf: Der Betrachter kann sich die Stationen des eigenen Lebensweges vergegenwärtigen und mag sich fragen, welche Spuren er selbst hinterlassen hat und welchen von Anderen hinterlassenen Fährten er gefolgt ist. Der christliche Glaube jedenfalls bleibt nur dann lebendig, wenn er auf einer Emmaus-Fährte bleibt.

Kommen wir endlich zur eucharistischen Dimension des Bildes: Sie kommt in den Blick, wenn wir in der zerfurchten Figur einen Verweis auf den gebrochenen Brotlaib erkennen: «Als Jesus sich mit ihnen zu Tisch gelagert, nahm er das Brot und sprach die Preisung, brach es und gab es ihnen.» (V 30) Das gesegnete, dann gebrochene und schließlich zum Verzehr ausgeteilte Brot führt zum blitzartigen Erkennen der Gegenwart des auferstandenen Jesus, den die Jünger aber nicht festhalten können. Es sind die Farbaureole und die Dynamik der Lichtblitze, die sich als Bildmetaphern für die (Glaubens)Erkenntnis der Emmaus-Jünger deuten lassen. Es ist eine Erkenntnis, die danach drängt, auch anderen, den in Jerusalem ausharrenden Jüngern (VV 32f), kundgetan zu werden.

Gerhard Mevissens abstraktem «Emmausweg» gelingt es nicht nur, malerische Lösungen für die beiden Textleerstellen – den unerkannten Weggefährten und die Plötzlichkeit des Erkennens der Jünger und des Verwindens Jesu – zu finden, womit er vorschnelle gegenständliche Fixierungen vermeidet. Vor allem aber bietet sein Bild dem geduldigen Betrachter einen Resonanzraum an, in dem die Emmaus-Geschichte mit ihrem eucharistischen Höhepunkt erklingen kann. Aus ikonografischer Sicht ist darüber hinaus bemerkenswert, dass der Maler mittels Abstraktion das, was traditionellerweise in zwei getrennten Szenen zur Darstellung kommt – dem Emmaus-Gang einerseits und dem Emmaus-Mahl andererseits –, zu einem einzigen Bild verdichtet.

4. Verbindendes

Als Produkte des menschlichen Geistes «sprechen» uns die Medien Text und Bild auf unterschiedliche Weise an: Ein Text wird nur denn lebendig, wenn die aneinandergereihten Worte in einem zeitlichen *Nacheinander* vernommen – gelesen oder gehört – werden. Bilder hingegen wollen betrachtet werden; sie werden erst lebendig, wenn ein Betrachter *sieht*, was *gleichzeitig* – simultan auf einer Fläche – präsent ist. Wenn ein Künstler sich entschließt oder dazu beauftragt wird, einen biblischen Text zu verbildlichen, kann das die theologische Reflexion befruchten – insbesondere dann, wenn, wie unsere Bilder zeigen, die Maler alles andere als theologisch naiv sind.

Den drei so unterschiedlichen Werken ist gemeinsam, dass sie die Gegenwart Jesu Christi, genauer noch: die Präsenz seines Leibes im Abendmahl oder der Eucharistie, ins Bild setzen. Harald Duwe ist sich der Schwierigkeit bewusst, im 20. Jahrhundert überhaupt noch ein religiöses Bild zu malen, und fragt mit seinem «Abendmahl» nach einem heute überzeugenden Verständnis der Gegenwart Christi und seines Leibes beim Abendmahl. Ganz anders war die Situation im 15. Jahrhundert: Mit seinem «Sakramentsaltar» stellt Dirk Bouts die Kontinuität zwischen dem historischen Abendmahl und der praktizierten kirchlichen Messfeier heraus: In der konsekrierten Hostie ist Jesus Christus leibhaftig gegenwärtig. Für das 21. Jahrhundert beschreitet Gerhard Mevissen einen ganz eigenen Weg: Sein «Emmausweg» will einen Bildraum schaffen, in dem sich der geduldige Betrachter auf kontemplative Weise dem Geheimnis der Eucharistie nähern kann.

Es ist evident, dass die vorgestellten Bilder nicht als *l'art pour l'art* entstanden sind. Sie haben – zumindest für den gläubigen Betrachter – einen performativen Charakter. Sie können nämlich als eine leise Aufforderung wahrgenommen werden, sich auf eine religiöse Erfahrung einzulassen, wie sie nur im Rahmen der Religion Christentum gemacht werden kann – die Erfahrung der Gegenwart Jesu Christi in der gewandelten Hostie während des Gottesdienstes.

Anmerkungen

Den Beitrag widme ich meiner Mutter, mit der ich Bilder zu sehen gelernt habe.

- 1 Joachim SCHMIDT, *Fragen – Widersprüche – Widerstände. Harald Duwes Abendmahlsbild*, in: Claus Jürgen ROEPKE (Hg.), *Schloss und Akademie Tützing*, München 1986, 401–403, hier: 402.
- 2 Vgl. <http://www.harald-duwe.de>.
- 3 Jens-Christian JENSEN, *Das Werk Harald Duwe heute* (1994), http://www.harald-duwe.de/text_2.html (abgerufen am 24.4.2018).
- 4 Harald DUWE u.a., *Gespräch über mein «Abendmahl»(Diskussion)*, in: Orientierung – Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Nordelbien, Heft 4, Jg. 80, Oktober bis Dezember 1980, 24–39.
- 5 Aloys BUTZKAMM, *Bild und Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Der Sakramentsaltar von Dieric Bouts in der St.-Peters-Kirche zu Löwen*, Paderborn 1990, 138f.
- 6 Vgl. <http://www.gerhard-mevissen.de>.
- 7 Gerhard MEVISSSEN, «Das Sichtbare ruht im Unsichtbaren». *Der Maler Gerhard Mevissen im Gespräch über kontemplative Malerei und die Bedeutung der Stille*, in: Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung 1_12, 65–69; hier: 68. Siehe auch: «Hier muss ich nichts müssen.» Thomas MENGES im Gespräch mit dem Maler Gerhard MEVISSSEN über Muße und schöpferische Tätigkeit, in: Martin W. RAMB – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *Arbeit 5.0 oder Warum ohne Muße alles nichts ist*, Göttingen 2018, 322–331 (im Erscheinen).
- 8 Vgl. dazu: Thomas MENGES, *Licht-Fährte und Emmaus-Weg*, in: Katechetische Blätter 2/2007, 105–112.

Abstract

«Take, Eat! This is My Body»: Depictions of the Last Supper by Harald Duwe, Dirk Bouts and Gerhard Mevissen. The Painters Harald Duwe, Dirk Bouts and Gerhard Mevissen illustrate the presence of Jesus Christ and his body in the Last Supper in completely distinct ways: as a religious question, as a theological comment or as a contemplative offer. The three paintings open up a path of theological meditation.

Keywords: Eucharist – Body of Christ – art and belief – Emmaus

AUGUSTINUS, DIE MANICHÄER UND DAS ESSEN VON FLEISCH

Possidius, Schüler und Biograph des hl. Augustinus, berichtet, dass auf die bischöfliche Tafel in Hippo nur «Gemüse und Kräuter» kamen.¹ Wirken in dieser vegetarischen Lebensweise die Vorschriften der Manichäer nach, denen Augustinus in seiner Jugend gefolgt war? Ist sie ein Zeichen, dass er hintergründig immer noch ein wenig Manichäer blieb? Die Manichäer verboten das Essen von Fleisch. Das, wie auch ein gewisses Misstrauen gegen alles Fleischliche überhaupt, hatten ihm zu seinen Lebzeiten seine donatistischen (Petillian) oder pelagianischen Gegner (Julian) vorgeworfen. Possidius berichtet jedoch auch, dass den Kranken und auswärtigen Gästen am bischöflichen Tisch Fleisch vorgesetzt wurde und dass man zu jedem Essen Wein trank. Das konnte man so verstehen, dass der katholische Bischof damit seine Ablehnung der Manichäischen Lebensweise deutlich machen wollte, die nicht nur den Genuss von Fleisch, sondern auch den Weingenuss verbot. Beiläufig sei erwähnt, dass die Vorstellung einer angeblichen «manichäischen Kirche» erst am Ende des 20. Jahrhunderts entstanden ist, als die von den Häresiekritikern überlieferten Angaben durch nicht wenige, erst im letzten Jahrhundert entdeckte Originalquellen bestätigt wurden. Das führte zu einer vertieften Kenntnis der Riten und der Lebensweise der Manichäer. Diese neue Sichtweise entstand in Nordamerika, namentlich an der Westküste der USA, zeitgleich mit dem Aufkommen der Veganer-Bewegung, die auf den Wellen des New Age surft. Darf man das Manichäertum als eine Religion des kosmischen Wohlergehens dank Vegetarismus verstehen?

Ein genauerer Blick auf das Verhalten der Manichäer zum Fleisch wird uns die Reaktion Augustins auf ihre Vorschriften besser verstehen lassen. Sie wollten nicht einfach ein gesundheitsförderndes Verhalten nahelegen, sondern sie verstanden es als eine Glaubenswahrheit. Dabei darf man nicht vergessen, welche zutiefst religiöse Bedeutung die Nahrungsaufnahme damals für die noch nicht säkularisierte nordafrikanische Gesellschaft hatte. Vor allem im Essen

ALBAN MASSIE SJ, geb. 1963, lehrt am Institut d'Études théologiques (Brüssel) und ist Mitglied des Institut d'Études Augustiniennes (Paris-Sorbonne).

fand etwas Religiöses Eingang ins Alltagsleben; denn es zeigt, wie wohlwollend oder übelwollend sich die Gottheit den Menschen gegenüber verhält. Die Bitte um das tägliche Brot hatte ihren tiefen Sinn, nicht zuletzt in Nordafrika, der Kornkammer Europas. Den Manichäern, die sich ein Neues Testament ohne jede Erinnerung an das Judentum wünschten, bereitete das Aposteldekret Mühe, weil dieses alle Speisen für rein erklärte, mit Ausnahme des Götzenopferfleisches und von Ersticktem (vgl. Apg 15,28–29). Augustinus dagegen deutete das Alte Testament allegorisch, und konnte so im Blick auf die Sakramente und auf die Symbolik der Eucharistie betonen, dass auch beim Fleischgenuss die Rolle der Liebe entscheidend ist. Dafür ist hier der monumentale Traktat *Gegen Faustus, den Manichäer* am wichtigsten, ein Werk von gleichem Umfang wie der *Gottesstaat*, das schon 399–404 geschrieben wurde. Die kürzlich erschienene Neuausgabe der ersten Bücher (I–XII) dieses Traktats in der «Bibliothèque Augustinienne» wird uns dabei von Nutzen sein.

1. Die Reinigung der Seele und der Verzicht auf Fleisch bei den Manichäern

Wir leben in einer Konsumgesellschaft und können die kirchlichen Abstinenz- und Fastengebote nur mit Mühe einhalten. So fällt es uns schwer, in den Nahrungsvorschriften der Manichäer eine religiöse Bedeutung zu finden. Der Verzicht auf Fleischgenuss erklärt sich jedoch relativ leicht aus dem Gründungsmythus jener Religion. Dieser betrachtet die Nahrungsaufnahme, ausgenommen den Fleischgenuss, als ein kosmisches Erlösungsgeschehen.

Die Manichäer enthielten sich, zumindest im 4. Jahrhundert in Nordafrika, auch des Genusses vergorener Getränke. Damit befolgten sie die Lehre ihres Gründungsmythus von den zwei Prinzipien und den drei Zeiten. Sie steht in den grundlegenden Texten der von Mani begründeten Religion, die entweder vom «Siegel der Propheten» selbst stammen oder von seinen ersten Schülern. Neuere archäologische Funde haben uns weitere Einzelheiten davon erfahren lassen. Fassen wir sie kurz und schematisch zusammen²: In der ersten Zeit treten zwei grundlegende und gegensätzliche Prinzipien einander gegenüber, der Vater der Größe und der König der Finsternis, zwei «Naturen», zu denen die geistlichen, beziehungsweise die materiellen Bereiche gehören. In der mittleren Zeit vermischen sich Licht und Finsternis, und das in drei Momenten: in einer Theogonie, in der der König der Finsternis die Erde des Lichtes angreift und unterliegt; in einer Kosmogonie, wo der Sohn des Lichtes von den Mächten der Finsternis aufgesogen wird, was zur Gefangenschaft des Geistes in der Materie führt; in einer Anthropogonie, die den Urmenschen tätig werden lässt, indem er die Beherrscher der Finsternis überlistet, bis schließlich, kraft einer

Durchsiebung die Finsternis vom Licht durchdrungen wird. Das geschieht in einer Mischwelt, in der Lichtteilchen in der Materie eingeschlossen sind. Es ist die Aufgabe des Manichäers, diese kosmische Reinigung in seinem persönlichen Sein zu Ende zu führen, damit die dritte Zeit eintreten kann, die vollständige Aussiebung, dank der das Licht wieder von der Finsternis getrennt ist. Der manichäische Mensch versteht sich so als eine Art Mikrokosmos, in dem Gut und Böse so lange miteinander vermischt sind, bis ihm eine persönliche Offenbarung zuteil wird; in ihm vollzieht sich deshalb die «Raffination» des Lichts in einem ganz konkreten, keineswegs allegorisch zu verstehendem Sinn.

Das lässt die asketischen Vorschriften verstehen, die den Jüngern Manis auferlegt werden, das «Versiegeln» der Hände, des Mundes, des Schoßes. Sie sind «Aussieber des Lichtes»; sie erfüllen ihren Heilsauftrag, wenn sie die materiellen Elemente, die am meisten göttliches Licht enthalten können, essen und in sich aufnehmen: Gemüse, Kräuter, Früchte, aber keinesfalls fleischhaltige Gerichte. Denn diese sind von solch materieller Dichte, dass sie nicht als «lichthaltig» betrachtet werden können; sie enthalten zweifellos nichts vom göttlichen, in der Materie gefangenen Licht. Diese Speiseregeln betreffen in verschiedenem Grad die Erwählten und die bloßen Hörer. Die Erwählten müssen die «Versiegelung der Hände» einhalten, «die jede Gewaltanwendung gegenüber den Elementen der Natur (Licht, Feuer, Wasser, Wind und Luft) verbietet; aus diesem Gebot ergibt sich der Vegetarismus der Manichäer [...]; die «Versiegelung des Mundes» dagegen betrifft die Speiseverbote (vergorene Getränke, Fleischgerichte, Milchprodukte).»³ Diese Regel befolgen auch die Hörer. Ihre Aszese soll das Kommen der Endzeit herbeiführen, in der das Licht von der Finsternis geschieden ist, und in der die Gestalt Jesu als endzeitlicher Richter erscheinen wird.

Der manichäische Bischof Faustus von Mileve, auf den Augustinus als manichäischer Hörer in Karthago im Jahr 382/383 begierig gewartet hatte, verlangte die Versiegelung des Mundes. Er hatte eine Verteidigungsschrift des Manichäismus in Form von Streitgesprächen mit den Katholiken verfasst. In diesen *Capitula* versuchte er zu zeigen, dass die wahre christliche Kirche, die seine, nichts mit dem Judentum gemein hat, und dass jeder Christ das Alte Testament verwerfen muss. So führt er mit seinem katholischen Gegner ein (erfundenes) Streitgespräch über die mosaischen Speisegesetze, um hauptsächlich mit Vernunftgründen aufzuzeigen, dass sich Katholiken und Manichäer in der Praxis treffen, weil beide die vom alttestamentlichen Gott den Juden auferlegten Speisegesetze nicht befolgen:

Schweinefleisch ist zwar nicht das einzige, dessen ich mich enthalte, und du, du isst es, und nicht als einziges; ich, weil jedes Fleisch in meinen Augen unrein ist, und du, weil für die Deinen nichts unrein ist (vgl. Tit. 1,15).⁴

«Jedes Fleisch ist in meinen Augen unrein». Die einzige Reinheit, um die sich Faustus bemüht, ist die Reinheit des Evangeliums; sie besteht für die Manichäer in der Beachtung des Gegensatzes zwischen den beiden Naturen. Anderswo legt Faustus das mit einem Beweis aus dem Evangelium dar:

Christus lehrte, allen Nahrungsmitteln gegenüber neutral zu sein und [...] obwohl er den Seinen alle verbot, erlaubte er den Weltleuten alles zu essen, als er sagte, nichts, was durch den Mund hereinkommt, mache sie unrein; denn nur das, was unüberlegt aus dem Mund herauskommt, kann den Menschen verunreinigen (vgl. Mt 15,11–20)⁵

Anders gewendet verbietet der manichäische Christus jeden Kontakt mit etwas Materiellem, nimmt jedoch die nicht Eingeweihten davon aus. Faustus will an der Lehre von der Unterscheidung der beiden entgegengesetzten Prinzipien festhalten, die auch den Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament einschließt. Er wirft den Katholiken vor, aus dem Alten Testament nur das zu nehmen, was ihnen passt, wenn sie zum Beispiel die Vorschrift beachten, kein *morticinium* zu essen, d.h. kein Tier, dem nicht das Blut entzogen wurde (vgl. Lev 17,10–12 mit dem Aposteldekret Apg 15, 28–29), während sie doch eine Reihe der von Mose verbotenen Speisen genießen.⁶

Im ersten der von uns angeführten Texte unterstreicht die Anspielung auf Tit 1,15 den Gegensatz zwischen dem Judentum mit seinen Reinheitsgesetzen und dem Christentum, das sich an die Aussage des Evangeliums hält, der zufolge «alle Speisen rein sind» (Mk 7,19). Das Pauluswort stellt den Manichäer, für den das Fleisch unrein ist, vor ein Problem. Faustus bestreitet die Authentizität dieses Wortes in einem *capitulum*, dessen Beweisführung auf der Ablehnung einer profanen, für die Gottheit offenen Welt beruht, sowie auf einer allgemeinen Heilslehre im Blick auf die Reinigung des Geistes. In allen Religionen, der heidnischen, jüdischen, christlichen, gebe es Aszese:

Wenn es in der Welt drei Religionen gibt, die alle in gleicher Weise die Reinigung der Seele auf Verzicht und Enthaltung beruhen lassen, wenn auch mit ganz verschiedenen Ritualen, ich spreche von den Juden, den Christen und den Heiden, dann lässt sich nicht sagen, dass aus einer dieser Religionen das Wort stammen kann, das lehrt, es gebe nichts, was nicht heilig ist.⁷

Tit 1,15 ist somit, nach Faustus, ein unterschobener Vers. Der manichäische Bischof hat zweifellos recht, wenn er Verzicht und Enthaltung (wenn auch in sehr verschiedenem Maß) zum gemeinsamen Erbgut aller Religionen gehörig betrachtet. An anderen Stellen setzt er sich dagegen energisch von anderen Theologien ab, namentlich vom Heidentum. Die lehrmäßige Begründung der Aszese lautet je nach Religion ganz verschieden, wie V.E. Grimm mit einem Augenzwinkern bemerkt:

Bei den Heiden war die Nahrungsaufnahme und der Geschlechtsverkehr nicht ausdrücklich von den Göttern geregelt, und es lag an den Menschen, entsprechende Regeln aufzustellen [...], der Judengott dagegen überwachte eifersüchtig die Schlafzimmer und die Essräume seines Volkes.⁸

Bei den Juden sind die rituellen Reinheitsregeln in der Einzigartigkeit eines Volkes begründet, das berufen ist, mitten unter allen umliegenden Nationen den Einzigen zu bezeugen. Bei den Heiden beruhen die Speiseregeln und die Regeln des Geschlechtsverkehrs auf einem ganz persönlichen Bemühen, der Gottheit nahezukommen. Die manichäische Abtötung des Fleisches zur Befreiung des Geistes ergibt sich dagegen aus einem radikalen Dualismus.

Zum Schluss dieses Überblicks über das Verhältnis der Manichäer zum Fleisch ist auch darauf hinzuweisen, dass sich die Manichäer, um sich als die echten Christen zu zeigen, auf die Autorität des Paulus berufen und zur Rechtfertigung ihres Fleischverbots Röm 14,21 anführen: «Brüder, es ist gut, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken.» Faustus zitiert diesen Vers nicht; er scheint jedoch zu den Argumenten der Manichäer zu gehören, wie Augustinus sie darstellt.⁹

2. *Das gute und hinfällige Fleisch*

In der Frage der christlichen Aszese als Weg zur Vollkommenheit hat Augustinus eine Entwicklung durchlaufen. Er ging zunächst von einem stoischen Verständnis der Tugenden aus, wie es sich in den Dialogen in Cassiciacum findet. Doch als er in den Gestalten der Schrift Christus entdeckte, half ihm ein allegorisches Verständnis der Gesetzestexte des Pentateuchs in der Mittlerschaft Christi die Wahrheit der rituellen Vorschriften des Judentums zu sehen. Die Aszese allein kann nicht genügen. Zum Wachstum der Tugenden des Glaubens und der Liebe, in denen das Streben nach menschlicher Glückseligkeit am Werk ist, braucht es auch die Beihilfe der Gnade.

Schon in seinen ersten Schriften hatte Augustinus rückhaltlos auf die Kritik der Manichäer an den Speisegewohnheiten der Christen geantwortet, mit der grundlegenden Feststellung, dass Fleisch und Geist nicht schlechthin entgegengesetzt sind, wie die Lehre der Manichäer von den zwei Prinzipien behauptet. Der Geist des Menschen ist nicht göttlich; er ist «ein gutes Geschöpf, wie das Fleisch gut ist», schreibt Augustin schon 394, noch bevor er Bischof wurde.¹⁰ Die geschaffene Welt muss man als ein Geschenk Gottes willkommen heißen, nicht als ein Gefängnis für das göttliche Licht. Das lässt uns das Verhältnis Augustins zum Fleisch erst richtig verstehen. Er ist kein heimlicher Manichäer und kein Neuplatoniker, wenn auch einige seiner Aussagen, namentlich

in seinen Jugendschriften, so etwas vermuten lassen. Er hat zwar zugegeben, dass er nach der Lektüre der Paulusbriefe ein anderes Verhältnis zum Leib gewonnen hat (*Retr.* 1,17); doch für ihn ist und bleibt die Einheit von Leib und Seele die Hauptsache. Als er dann gegen die Pelagianer die Unentbehrlichkeit der Gnade für die Freiheit des Menschen verteidigen musste, verleugnete er das Fleisch nicht, sondern betonte nur seine Hinfälligkeit: «Ist einmal der Tod, der letzte Feind, abgewiesen, dann wird mein eigenes Fleisch mein bester Freund für die Ewigkeit». So hat er schon gegenüber Faustus gesprochen, um zu erklären, wie das Wort «Fleisch» in 1 Kor 15,50 – «Weder Fleisch noch Blut können das Reich Gottes besitzen» – zu verstehen ist: Es spricht nicht «vom Wesen unseres Leibes, [...] sondern von der Hinfälligkeit, der Sterblichkeit des Fleisches, die es in uns dann nicht mehr gibt, so wie sie es fortan in Christus nicht mehr gibt».¹¹

3. Das Fleisch, ethisch gesehen

Augustins Kritik der manichäischen Enthaltung gilt auch für das praktische Leben und ist deshalb wesentlich ethisch zu verstehen. Wie heuchlerisch wäre es, einen Menschen zu verurteilen, weil er ein bisschen in Speck gekochten Kohl isst, während man selbst genießerisch ein reichhaltiges, mit feinsten Gewürzen angerichtetes Gemüsegericht verzehrt – so prangert er schon 388 die *Sitten der Manichäer* an. Die Tugend der Enthaltbarkeit ist in erster Linie eine innere Haltung. Augustinus legt Röm 14,21 in verschiedener Weise aus: Man muss die Esslust zügeln; das Fleisch «mit seiner Begehrlichkeit» nicht die Oberhand gewinnen lassen; die schwächeren Brüder in ihrem Glauben nicht verletzen; keine Gemeinschaft mit den heidnischen Göttern eingehen durch den Genuss von Götzenopferfleisch.¹² Ausschlaggebend für die christliche Unterscheidung ist in erster und letzter Instanz die Bruderliebe: dem Bruder keinen Anstoß geben.

Auch Paulus spricht in ethischer Sicht über die Hinfälligkeit des Fleisches, weswegen Augustinus zum Abschluss des *Contra Faustum*, nach 33 Büchern verbissener Polemik (wenn man so sagen darf), darauf hinweist, dass die Begegnung des Gläubigen mit Jesus «nicht durch das Fleisch, sondern im Herzen» geschieht, *non carne sed corde*.¹³ Das nimmt Bezug auf die Antwort Jesu auf das Petrusbekenntnis in Caesarea (Mt 16,17), und Augustinus unterstreicht damit, dass die Gnade nicht im Widerspruch zum Fleisch steht. Das Fleisch kann allerdings ein Hindernis bei der Suche nach Christus sein, ja er bemerkt, dass diese Suche ihr Ziel *non corporis praesentia, sed fidei potentia* finden wird. Hat Augustinus also doch Angst vor dem Fleisch, oder will er der manichäischen

Fleischfeindlichkeit ein Zugeständnis machen? Die vielfache Bedeutung des Wortes «Fleisch», die sich schon bei Paulus findet, und auf die sich Augustinus bezieht, darf uns nicht in die Irre führen: Der Weg des Heils ist und bleibt der Weg der Inkarnation, der Weg des Fleisches.

4. *Das Fleisch in hermeneutischer Bedeutung*

Ein Problem ergibt sich daraus, dass Augustinus das Wort «Fleisch» und das Adjektiv «fleischlich» auch hermeneutisch verwendet und auf den Gegensatz Buchstaben-Geist bezieht. Das Wortpaar Fleisch-Geist scheint sogar in erster Linie auf einen dynamischen Übergang hinzuweisen, auf den Schritt zu einer geistlicher Schriftauslegung, zur Allegorese, zur Erfüllung des im Buchstaben des Alten Testaments Verheißenen. Augustinus wirft in diesem Sinn den Manichäern vor, «im Veralteten des Fleisches zu verharren», wenn sie ein typologisches Verständnis des Alten Testaments ablehnen. Die *sacramenta carnalia*¹⁴, die sich im mosaischen Gesetz finden und von denen auch Faustus spricht, kündeten schon die Wirklichkeit des Neuen Testaments an. Die Christen beachten sie zwar nicht mehr, schreibt Augustin im *Contra Faustum*, doch «sie wurden nicht aufgehoben, sondern erfüllt» durch Jesus Christus, der auf ihren Sinn für das Leben der Kirche hinweist. Die sittlichen Gebote dagegen «werden in einem rechtschaffenen Gewissen bewahrt und vom Glauben, der durch die Liebe wirkt (Gal 5,16) erfüllt».¹⁵

Bezüglich der Speisevorschriften kann Augustinus leicht erklären, dass alle im mosaischen Gesetz verbotenen, beziehungsweise erlaubten Speisen und Tiere Vorbilder für ethische Haltungen sind, die den Leib Christi aufbauen oder nicht aufbauen können. So erklärt er das Verbot von Schweinefleisch allegorisch:

Dieses Tier wird im Gesetz als unrein erklärt, weil es nicht wiederkäut; doch das ist nicht seine Schuld, es ist seine Natur. Es gibt jedoch Menschen, die durch dieses Tier bezeichnet werden, und die durch eigene Schuld und nicht von Natur aus unrein sind: Sie hören sich gerne weise Worte an, denken aber nachher überhaupt nicht mehr an sie. Wenn man etwas Nützliches gehört hat und sich voll Freude daran erinnert, dann lässt man es, wenn ich so sagen darf, aus den Innereien des Gedächtnisses zum Mund des Denkens aufsteigen; was ist das anderes als eine Art geistiges Wiederkäuen? Wer anders handelt, wird durch diese Tierart abgebildet; daraus ergab sich die Pflicht, sich vom Genuss ihres Fleisches zu enthalten, um uns vor einem solchen Fehlverhalten warnen.¹⁶

An einer anderen Stelle in der gleichen Schrift gibt er aber auch eine ganz natürliche Erklärung für die Missachtung dieses Verbotes: die Christen essen Schweinefleisch, weil es schmackhafter ist als Schafffleisch! Mit einer ähnlich

natürlichen Überlegung erklärt er das Verbot des *morticinium*, da «das Fleisch von Tieren, die verendet sind ohne getötet zu werden, ungesund und für die leibliche Gesundheit nicht zuträglich ist».¹⁷

5. Das sakramentale Fleisch

Faustus klagte den Gott des Alten Testaments an, der «gierig auf das Blut und das Fett von Opfertieren aller Arten ist».¹⁸ Augustinus erklärt diese «materialistischen» Züge Gottes allegorisch, mit Hinweis auf die Erziehungskunst Gottes, die aus dem Fleisch *sacramenta* gemacht hat. Das Heil wird in der Menschwerdung erwirkt, die uns Zugang zum Fleisch Christi gibt, im Gegensatz zu dem nicht genau fassbaren Christus der Manichäer (ist er kosmisch oder historisch?), der dem Doketismus entlehnte Züge zeigt.¹⁹ Der Bischof von Hippo beruft sich auf die Autorität des hl. Paulus, um zu zeigen, dass das Fleisch gut ist (denn der Sohn Gottes ist in jungfräulicher Empfängnis Mensch geworden), und um das Verhältnis des Fleisches zur Sünde zu erklären, die als Folge den Tod nach sich zieht. So schreibt Paulus im Römerbrief:

Gott, sagt er, hat seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches gesandt, das unter der Macht der Sünde steht, um durch die Sünde die Sünde im Fleisch zu verurteilen (Röm 8,3). Das Fleisch Christi war kein sündiges Fleisch; denn es war nicht durch einen Mann, nicht durch Weitergabe der Sterblichkeit in Maria gekommen; doch da aus der Sünde der Tod stammt, war auch dieses Fleisch, obwohl jungfräulichen Ursprungs, sterblich, und durch diese Sterblichkeit hatte es «die Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht».²⁰

Der Glaube lehrt uns, dass das Fleisch Christi, an dem die Sakramente des mosaischen Gesetzes vollzogen worden waren, die Beschneidung und das Opfer für den Freikauf der Erstgeborenen, auferstand und damit alles verwirklichte, was jene *sacramenta* prophetisch ankündigten. Als Vorausbild unseres eigenen zukünftigen Lebens wird uns das auferstandene Leben des Fleisches Christi in den Sakramenten der Kirche, seines Leibes, geschenkt. Die Eucharistie nennt Augustinus «das Sakrament der Hoffnung, das die Kirche in dieser Zeit zusammenhält, wenn man trinkt, was aus der Seite Christi floss» und dabei die Vollendung des ewigen Heils erwartet, wo wir «in der ungetrübten Anschauung der unveränderlichen Wahrheit keines der materiellen Sakramente mehr brauchen».²¹ Die Zeit des Fleisches ist zur Zeit der Sakramente geworden.

Im *Contra Faustum* spricht Augustinus nur sehr zurückhaltend von der Eucharistie, weil er vermutlich fürchtet, man könnte sie mit den ihr ähnlichen Riten der Manichäer verwechseln. Faustus meinte, er bezeuge dem Weltall die gleiche Verehrung wie die Christen Brot und Wein.²² Der katholische Bischof

kann schlicht und sozusagen beiläufig darauf hinweisen, dass «unser Brot und unser Kelch, [...] erst durch eine genau festgelegte Konsekration für uns eine sakramentale Wirklichkeit werden»²³, und dass das eucharistische Essen, von dem Christus bei Joh 6,53 spricht – *Wenn ihr mein Fleisch nicht esst und mein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch* – die Verwirklichung von Gen 2,22 und 3,20 durch den «Neuen Adam» ist, weil «die aus der Seite ihres Gatten Gebildete *Leben und Mutter der Lebenden* genannt wird», mit Anspielung auf den Namen Eva. Im Johanneskommentar Augustins findet sich eine ausführliche symbolische Darstellung, wie beim Essen des geweihten Brotes das Leben des Leibes Christi weitergegeben wird.²⁴ In der Auseinandersetzung mit den Manichäern dagegen wird, in der hermeneutischen Sicht der *sacramenta* und mit Hinweis auf 1 Kor 10,4, das Essen des Leibes Christi dadurch erklärt, dass es eine Wahrheit zeichenhaft anzeigt: «Wenn Christus kraft seiner Beständigkeit der Fels ist, warum soll er dann als *lebendiges Brot, das vom Himmel herabgekommen ist* (Joh 6,35.42) nicht auch das Manna sein, das allen, die es essen, in Wahrheit geistiges Leben schenkt?».²⁵

Ist die Eucharistie das Sakrament der von ihr angezeigten Wahrheit, das heißt des ewigen Lebens? Ja, sofern man dabei nicht vergisst, dass die Frucht des eucharistischen Opfers, die Bruderliebe, im Leben im sterblichen Fleisch heranreift:

Wir haben die heidnischen Opfermahle nicht durch christliche Agapen ersetzt; wir haben vielmehr den Sinn der Opfer begriffen [...] wie der Herr sagte: *Liebe will ich, nicht Schlachtopfer* (Hos 6,6). Unsere Agapen speisen die Armen, mit Früchten der Erde oder mit Fleisch; denn ein Geschöpf Gottes kann sich mit einem Geschöpf Gottes ernähren, das zur Speise für den Menschen geschaffen ist.²⁶

Nur durch die Liebe kommt man zur Wahrheit, schreibt Augustin am Ende seines *Contra Faustum*.²⁷ Die Eucharistie, Sakrament der Wahrheit des Fleisches, des «liebsten Freundes des Menschen», ist das nur als *sacramentum caritatis*.

Übersetzt von Peter Henrici.

Anmerkungen

Der französische Originalbeitrag erscheint 2018 unter dem Titel «Augustin, les manichéens et la manducation de la chair» in: Revue catholique internationale Communio.

1 POSSID., *Vita Augustini* 22, 2, PL 32, c. 51.

2 Eine eingängige Erklärung der manichäischen Prinzipien auf der Basis der neuesten Entdeckungen findet sich bei J.-D. DUBOIS, *Introduction. Aperçu de la doctrine manichéenne*, in: AUGUSTIN, *Contre Fauste le manichéen. Livre I–XII*, Bibliothèque Augustinienne (BA) 18A, Paris, Études Augustiniennes, 2018, 53–66.

3 Ebd., 56.

- 4 FAUST., *C. Faust.* VI, 1, BA 18A, 169.
- 5 FAUST., *C. Faust.* XVI, 6, CSEL 25/1, 350. Über die zwei Naturen im Menschen: «In unserer Geburt gibt es zwei Epochen: die eine, in der wir an die Bande des Fleisches gefesselt sind und die Natur uns zur Welt bringt; die andere, in der uns die Wahrheit dem Irrtum entreißt und uns wiedergeboren werden lässt, indem sie uns in den Glauben einführt.» (XXIV, 1, CSEL 25/1, 719.
- 6 FAUST., *C. Faust.* XXXII, 3, CSEL 25/1, 763.
- 7 FAUST., *C. Faust.* XXXI, 2, CSEL 25/1, 758.
- 8 V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, Londres-New York, 1996, 59. Über den Unterschied zwischen der manichäischen Aszese und dem Mönchtum Augustins vgl. auch J.D. BEDUHN, *Augustine's Manichaean Dilemma, Vol. 2: Making a «Catholic» Self, 388–401 C.E.*, Philadelphia 2013.
- 9 Vgl. *De mor.* 2,31 ; *C. Adim.* 14 et 5.
- 10 AUG., *De cont.* 18, CSEL 41, 161.
- 11 AUG., *C. Faust.* XI, 7, BA 18A, 257.
- 12 Augustinus erinnert daran, dass Paulus mit dieser Überlegung vom Genuss von Fleisch und Wein abrät: «Nichts tun, woran dein Bruder Anstoß nimmt, was ihm zur Versuchung wird oder ihn schwächt» (Röm 14,21). Alle diese Erklärungen finden sich in *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 2, 13–14, 27–35, BA 1, 295–309.
- 13 AUG., *C. Faust.* XXXIII, 8, CSEL 25/1, 795.
- 14 FAUST., *C. Faust.* XIX, 6, CSEL 25/1, 503.
- 15 AUG., *C. Faust.* XIX, 18, CSEL 25/1, 518.
- 16 AUG., *C. Faust.* VI, 7, BA 18A, 196. Siehe auch XVI, 30. Vgl. I. BOCHET, *Interdits alimentaires et considérations sur l'ordre* (VI, 1), NC 9, BA18A, Paris, Études Augustiniennes, 2018, 405–408.
- 17 AUG., *C. Faust.* XXXII, 13, CSEL 25/1, 771. Vgl. M. DULAËY, *Lévitique 17, 10–12 chez les auteurs chrétiens des premiers siècles*, dans *Lévitique 17, 10–12. Le sang et la vie*, Paris 2017, 33–76.
- 18 FAUST., *C. Faust.* XXII, 4, CSEL 25/1, 594.
- 19 Cf. J.-D. DUBOIS, *Introduction. Christologie manichéenne*, BA 18A, 58–63.
- 20 AUG., *C. Faust.* XIX, 18, 13, CSEL 25/1, 518.
- 21 AUG., *C. Faust.* XII, 20, BA 18A, 319–321.
- 22 FAUST., *C. Faust.* XX, 2, CSEL 25/1, 536.
- 23 AUG., *C. Faust.* XX, 13, CSEL 25/1, 552: *certa consecratione mysticus fit nobis.*
- 24 Vgl. den immer noch anregenden Artikel von P.Th. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, RSPT 31, 1947, 394–410 : «Der Glaube Augustins stützt sich in seinem kraftvollen Realismus stark auf den Leib Christi, dessen *sacramentum* das Brot ist; doch er bleibt dabei nicht stehen. Sein rascher und geschmeidiger Geist eines Theologen und Poeten, der Symbole liebt und sich um die Einheit der Kirche sorgt, geht vom *sacramentum* gleich zur *res* über: Der Leib Christi, dessen Sakrament auf dem Altar liegt, das seid ihr, die Gläubigen: *vos estis quod accepistis*» (405–406).
- 25 AUG., *C. Faust.* XII, 29, BA 18A, 339.
- 26 AUG., *C. Faust.* XX, 20, CSEL 25/1, 561.
- 27 AUG., *C. Faust.* XXXII, 18, CSEL 25/1, 780.

Abstract

St. Augustine, Manichaeism and the Consumption of Meat. This article considers the relation of St. Augustine to Manichaeism, which is sometimes considered as a religion of cosmic well-being through vegetarianism. A closer look at the food regulations and the practice of the Manichaeans of abstaining from meat consumption will help to fully understand St. Augustines reactions. It is of particular importance that St. Augustine interprets the Old Testament allegorically and thus developed an attitude that differs from the Manichaean conception.

Keywords: Eucharist – sacraments – vegetarianism – caritas – agape – sacrifice – biblical theology – allegory

KOMMUNIKATION

PERSPEKTIVEN

GNADE UND BERUFUNG OHNE REUE

Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»

Geleitwort von Kurt Cardinal Koch

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate», deren vierter Artikel dem Judentum gewidmet ist, wurde am 28. November 1965 mit einer nahezu moralischen Einmütigkeit von den Konzilsvätern angenommen und vom seligen Papst Paul VI. promulgiert. Vor allem über den vierten Artikel hat der Konzilsberater Joseph Ratzinger damals geurteilt, im Verhältnis zwischen Kirche und Israel sei «eine neue Seite im Buch der beiderseitigen Beziehungen» aufgeschlagen worden (*Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 68). Anlässlich des 50. Jahrestags der Promulgation von «Nostra aetate» hat die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum ein neues Dokument veröffentlicht mit dem Titel «*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*» (Röm 11, 9). Dieses Dokument wurde der Öffentlichkeit mit der Zielsetzung übergeben, «Ausgangspunkt für eine weitere theologische Reflexion zu sein, so dass die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs bereichert und intensiviert wird».

Diese Einladung hat Papst emeritus Benedikt XVI. in liebenswürdiger Weise angenommen und umfangreiche *Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»* geschrieben. Diese Anmerkungen sind freilich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Papst em. Benedikt XVI. hat sie vielmehr mir als Präsidenten der Vatikanischen Kommission zur persönlichen Verwendung überreicht, als ich ihn im vergangenen Herbst wieder einmal besuchen durfte. Nachdem ich den Text eingehend studiert hatte, bin ich aber zur Überzeugung gekommen, dass die in ihm enthaltenen theologischen Reflexionen in das künftige Gespräch zwischen Kirche und Israel eingebracht werden sollten. Ich habe deshalb Papst em. Benedikt XVI. gebeten, seinen Text in der «Communio» veröffentlichen zu dürfen. Ich bin dankbar, dass ich Papst em. Benedikt XVI. überzeugen konnte, seine Zustimmung zu geben. Denn seine Reflexionen sind eine wichtige Antwort auf die Einladung der Vatikanischen Kommission zu einem vertieften theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum, der Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. stets am Herzen gelegen hat. Ich bin überzeugt, dass der vorliegende Beitrag das jüdisch-katholische Gespräch bereichern wird.



I. Die theologische Bedeutung des Dialogs zwischen Juden und Christen

Seit Auschwitz ist klar, dass die Kirche die Frage nach dem Wesen des Judentums neu bedenken muss. Das Vaticanum II hat mit seiner Erklärung *Nostra aetate* dazu erste grundlegende Weisungen gegeben. Dabei muss freilich zunächst schon präzisiert werden, wovon der Traktat über die Juden handelt. Das mit Recht viel gerühmte Buch von Franz Mußner zu diesem Thema ist im wesentlichen ein Buch über die bleibende positive Bedeutung des Alten Testaments. Dies ist zweifellos sehr wichtig, aber entspricht nicht dem Thema *De Iudaeis*. Denn unter «Judentum» im eigentlichen Sinn versteht man nicht das Alte Testament, das Juden und Christen im wesentlichen gemeinsam ist. Vielmehr gibt es in der Geschichte zwei Antworten auf die Zerstörung des Tempels und das neue, radikale Exil Israels: das Judentum und das Christentum. Zwar hatte Israel schon mehrmals die Situation der Tempelzerstörung und der Zerstreuung erleben müssen, aber doch jedes Mal auch auf eine Wiederaufbauung des Tempels und die Heimkehr ins verheißene Land hoffen dürfen. Dies war in der konkreten Situation nach der Tempelzerstörung im Jahr 70 n.Chr. und endgültig nach dem Scheitern Bar Kochbas anders. Tempelzerstörung und Zerstreuung Israels mussten in der gegebenen Situation mindestens als sehr lang fortdauernd angenommen werden, und schließlich ist im Lauf der Entwicklung immer deutlicher geworden, dass der Tempel mit seinem Kult nicht mehr wiederherzustellen wäre, selbst wenn die politische Situation dies gestatten würde. Dazu kam aber für die Juden noch, dass es eine Antwort auf Zerstörung und Zerstreuung gab, die von Anfang an dies als endgültig und die so entstandene Situation als einen vom Glauben Israels selbst her zu erwartenden Vorgang voraussetzte: Es ist die Reaktion der Christen, die zunächst ja durchaus noch nicht völlig vom Judentum getrennt waren, sondern die Kontinuität Israels in ihrem Glauben durchzuhalten beanspruchten. Wie wir wissen, hat nur ein eher kleiner Teil Israels diese Antwort anzunehmen vermocht, während der größere Teil sich ihr widersetzte und auf andere Weise eine Lösung suchen musste. Beide Wege waren freilich keineswegs von Anfang an deutlich voneinander getrennt und haben so immer wieder im Streitgespräch sich entwickelt.

Die im Anschluss an die Botschaft, das Leben, das Leiden und das Kreuz Jesu von Nazareth entstandene Gemeinschaft hat zunächst durchaus innerhalb von Israel ihren Weg genommen, wie die Apostelgeschichte zeigt. Sie hat dann aber schrittweise ihre Verkündigung in die griechischen Räume hinein ausgeweitet und ist dabei zusehends mit Israel in Konflikt geraten. Bezeichnend ist für diesen Prozess der Abschluss der Apostelgeschichte, nach dem Paulus in Rom noch einmal mit den Juden begonnen und sie für die Auslegung der

Schrift vom Jesus-Ereignis her zu gewinnen versucht hatte, aber auf Ablehnung stieß, die er in Jes 6, 9–10 vorausgesagt fand. Wenn hier die Trennung der beiden Gemeinschaften abgeschlossen zu sein scheint, hat sie sich anderwärts zweifellos noch viel länger hingezogen, so dass der Dialog fortging und beide Seiten nach wie vor im Ringen miteinander geblieben sind.

Die Gemeinschaft der Christen hat ihre Identität in den Schriften des Neuen Testaments ausgedrückt, die im wesentlichen in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts entstanden sind. Aber es dauerte doch noch geraume Zeit, bis sie zu einem Kanon zusammengewachsen waren, der dann das maßgebliche Dokument für die christliche Identität darstellt. Diese Schriften stehen aber nicht in sich selbst, sondern beziehen sich durchweg auf das «Alte Testament», das heißt auf die Bibel Israels. Ihr Sinn ist es, die authentische Auslegung der alttestamentlichen Schriften in den Ereignissen um Jesus Christus zu zeigen. So besteht der christliche Kanon von seinem Wesen her aus zwei Teilen: dem «Alten Testament», der Schrift Israels und nun des Judentums, sowie dem «Neuen Testament», das von Jesus her den Weg der Auslegung des Alten authentisch klärt. Beiden Gemeinschaften bleiben damit die «alttestamentlichen Schriften» gemeinsam, wenn auch je anders ausgelegt. Außerdem wurde bei den Christen die etwa vom 3. Jahrhundert vor Christus an entstandene griechische Übersetzung der alttestamentlichen Bücher, die sogenannte Septuaginta, faktisch als kanonisch anerkannt neben und mit der hebräischen Bibel. Insofern war der Kanon der Christen umfangreicher als der der Juden. Außerdem gibt es zwischen der Septuaginta und dem hebräischen Text zum Teil nicht ganz unerhebliche Abweichungen. Das Judentum hat in der Zeit der allmählichen gegenseitigen Ausschließung seinerseits dem hebräischen Text seine endgültige Gestalt gegeben. Außerdem hat es in den ersten Jahrhunderten nach Christus in Mischna und Talmud seine Weise der Lesung der heiligen Schriften maßgebend formuliert. All dies ändert nichts daran, dass beiden Seiten ein heiliges Buch gemeinsam ist.

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hat freilich Markion mit seiner Bewegung diese Einheit zu zerbrechen versucht, so dass Judentum und Christentum zwei gegensätzliche Religionen geworden wären. Von dieser seiner Sicht her hat Markion einen Kanon des Neuen Testaments geschaffen, der in striktem Gegensatz zur Bibel Israels steht. Der Gott Israels (Altes Testament) und der Gott Jesu Christi (Neues Testament) sind zwei verschiedene, einander entgegengesetzte Gottheiten. Der Gott des Alten Testaments sei ein Gott einer gnadenlosen Gerechtigkeit; der Gott Jesu Christi sei demgegenüber der Gott der Barmherzigkeit und der Liebe. Dementsprechend hat Markion einen neutestamentlichen Kanon allein aus dem Lukas-Evangelium und zehn Paulus-Briefen geformt, die freilich ihrerseits bearbeitet werden mussten, um dem

gegebenen Zweck zu dienen. Markion ist bereits nach kurzer Tätigkeit von der Kirche in Rom exkommuniziert und so seine Religion als nicht dem Christentum zugehörig ausgeschlossen worden. Die markionitische Versuchung besteht freilich weiter und tritt in bestimmten Situationen der Kirchengeschichte wieder hervor.

An dieser Stelle halten wir fest, dass Judentum und Christentum sich in einem schwierigen Prozess auseinanderentwickelt und sich zu zwei getrennten Gemeinschaften geformt haben, aber trotz der autoritativen Schriften, in denen die je eigene Identität beider formuliert ist, dennoch durch die gemeinsame Grundlage des «Alten Testaments» als ihrer gemeinsamen Bibel miteinander verbunden bleiben.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie nun die beiden getrennten und doch durch die gemeinsame Bibel verbundenen Gemeinschaften einander beurteilen: Es entsteht der Traktat *De Iudaeis*, der häufig *Adversus Iudaeos* heißt und polemisch ausgerichtet war. Die negativen Urteile über die Juden, die auch die politischen und sozialen Probleme des Miteinanders spiegeln, sind bekannt und haben immer wieder zu judenfeindlichen Ausfällen geführt. Andererseits hat die Kirche von Rom, wie wir vorhin bereits gesehen haben, im 2. Jahrhundert mit ihrer Absage an Markion klargestellt, dass Christen und Juden den gleichen Gott anbeten und die heiligen Bücher Israels auch heilige Bücher der Christenheit sind. Der Glaube Abrahams ist auch der Glaube der Christen, Abraham ist auch für sie «der Vater im Glauben».

In dieser grundlegenden Gemeinsamkeit ist freilich auch der Gegensatz der Auslegungen mitenthalten:

1. Für die Juden ist klar, dass Jesus nicht der Messias ist und deshalb die Christen sich zu Unrecht auf ihre Bibel, das «Alte Testament», berufen. Ihr Grundargument ist und lautet: Der Messias bringt den Frieden. Christus hat ihn nicht in die Welt gebracht.

2. Dem halten die Christen entgegen, dass nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. und angesichts der Diasporasituation Israels, von der kein Ende abzusehen war, die Schrift, «das Alte Testament», neu ausgelegt werden musste und in der bisherigen Form nicht mehr gelebt und verstanden werden konnte. In seinem Wort von dem abgebrochenen und in drei Tagen wieder aufgebauten Tempel hatte Jesus das Ereignis der Tempelzerstörung vorweggenommen und eine neue Form der Gottesverehrung angekündigt, deren Mittelpunkt die Gabe seines Leibes sein sollte, womit zugleich der Sinai-Bund in seine endgültige Gestalt gebracht werden sollte, zum neuen Bund wurde. So sei zugleich der Bund auf alle Glaubenden ausgedehnt und damit auch der Landverheißung ihr endgültiger Sinn gegeben.

Für die Christen war von daher evident, dass die Botschaft Jesu Christi, sein Tod und seine Auferstehung, die von Gott selbst gegebene Wende der Zeit bedeutete und damit die Auslegung der heiligen Bücher von Jesus Christus her gleichsam von Gott legitimiert war.

Traditionell ist das Alte Testament in drei Arten von Büchern aufgeteilt: *Tora* (Gesetz) – *Nebiim* (Propheten) – *Ketubim* (Weisheitsbücher und Psalmen). Während im Judentum das Gewicht ganz und gar auf der Tora liegt und faktisch die übrigen Bücher, die Psalmen ausgenommen, – besonders die prophetischen Bücher – eher nur sekundäres Gewicht haben, ist die Perspektive bei den Christen verschoben. Das ganze Alte Testament wird nun als Prophetie, als *sacramentum futuri*, aufgefasst: Auch die fünf Bücher Mose sind wesentlich Prophetie. Dies bedeutet eine Dynamisierung des Alten Testaments, dessen Texte nicht statisch in sich zu lesen sind, sondern insgesamt als Bewegung nach vorn zu – auf Christus hin – verstanden werden müssen. In der Praxis der Kirche hat sich auf diese Weise eine konkrete Verteilung der Gewichte ergeben: Die Weisheitsbücher sind Grundlage der moralischen Weisung im Katechumenat und im Leben der Christen überhaupt, Tora und Propheten sind als vorausgenommene Christologie zu lesen. Die Psalmen werden das große Gebetbuch der Kirche. Traditionell wird David als ihr Verfasser angesehen. Für die Christen ist aber erst Jesus Christus der wirkliche David und so der Beter der Psalmen, von dem her und mit dem wir sie lesen.

Die ursprüngliche historische Bedeutung der Texte soll damit nicht aufgehoben, aber sie muss überschritten werden. Bezeichnend dafür sind die beiden ersten Zeilen des berühmten Distychon über die vier Schriftsinne: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.*

Schon bei Gregor dem Großen zeigt sich allerdings gegenüber diesen Gewichtungen eine Verschiebung: Die «Allegorie», die christologische Lektüre der ganzen Schriften, verliert an Bedeutung, während der moralische Sinn immer mehr in den Vordergrund tritt. Wenn bei Thomas von Aquin mit einer neuen Sicht der Theologie die Allegorie grundlegend abgewertet wird (nur der Wortsinn ist argumentativ zu gebrauchen) und de facto die Nikomachische Ethik des Aristoteles zur Grundlage christlicher Moral wird, so ist die Gefahr des Bedeutungsverlustes für das ganze Alte Testament offenkundig.

II. Die neue Sicht des Problems im Vaticanum II

In Nr. 4 der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird in entscheidender Weise das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum formuliert. Historische Irrtümer wer-

den zurückgewiesen, und die wirklich authentischen Gehalte der christlichen Überlieferung in Sachen Judentum formuliert, womit ein gültiger Maßstab für den neu zu fassenden Traktat *De Judaëis* gegeben wird.

Im Jahr 2015 hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von «Nostra aetate»* (Nr. 4) veröffentlicht, in denen sie die bisherige Entwicklung autoritativ zusammenfasst. Von diesem Überblick aus gesehen kann man wohl sagen, dass sich die nach dem Konzil entwickelte neue Sicht des Judentums in zwei Aussagen zusammenfassen lässt:

1. Abzulehnen ist die «Substitutionstheorie», die bisher das theologische Denken in dieser Frage bestimmt hatte. Sie besagt, dass Israel nach der Ablehnung Jesu Christi aufgehört habe, Träger der Verheißungen Gottes zu sein, so dass es nun als das Volk bezeichnet werden könne, «das so lange das auserwählte war» (Gebet zur Weihe des Menschengeschlechtes an das heiligste Herz Jesu).

2. Richtig sei vielmehr die Rede vom nie gekündigten Bund, die nach dem Konzil im Anschluss an Röm 9–11 entwickelt wurde.

Beide Thesen – dass Israel nicht durch die Kirche substituiert werde, und dass der Bund nie gekündigt worden sei – sind im Grunde richtig, sind aber doch in vielem ungenau und müssen kritisch weiter bedacht werden.

Zunächst ist festzustellen, dass es eine «Substitutionstheorie» als solche vor dem Konzil nicht gegeben hat: Keine der drei Auflagen des «Lexikons für Theologie und Kirche» (Buchberger – Rahner – Kasper) kennt ein Stichwort Substitutionstheorie, auch nicht die evangelischen Lexica wie zum Beispiel RGG³. Wohl aber erscheint im Stichwortverzeichnis des Kasper-LThK das Wort Substitutionstheorie, das unter den Stichworten *Altes Testament II* (Breuning), *Israel III* (Breuning) und *Volk Gottes I* (W. Kraus) auftaucht.

So wie es die «Substitutionstheorie» als solche nicht gegeben hat, ist auch die Vorstellung von der Stellung Israels in der Heilsgeschichte nach Christus von der Theologie nicht einheitlich aufgefasst worden. Richtig ist allerdings, dass von Texten wie von dem Gleichnis der Weinbergspächter her (Mk 12,1–11) oder auch des Festmahls (Mt 22,1–14; Lk 14,15–24), zu dem die Eingeladenen nicht kommen und dann durch andere ersetzt werden, der Gedanke der Verwerfung Israels die Vorstellung von seiner Funktion in der gegenwärtigen Heilsgeschichte weitgehend prägte.

Andererseits blieb doch klar, dass Israel bzw. das Judentum immer eine besondere Stellung behielt und nicht einfach in die Welt der übrigen Religionen untertaucht. Zwei Gesichtspunkte vor allem haben den Gedanken an ein solch totales Ausscheiden des jüdischen Volkes aus der Verheißung immer verhindert:

1. Israel ist unbestritten weiterhin Besitzer der Heiligen Schrift. Zwar sagt der zweite Korintherbrief, dass bei der Lektüre der Schrift das Herz Israels von einem Schleier zugedeckt sei und dass dieser Schleier erst weggenommen werde durch die Hinwendung zum Herrn Jesus Christus (2 Kor 3,15f). Aber es bleibt eben doch, dass es mit den Heiligen Schriften Gottes Offenbarung in Händen hält. Kirchenväter wie zum Beispiel Augustinus haben betont, dass es Israel als nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehörend geben müsse, um die Authentizität der Heiligen Schriften zu bezeugen.

2. Nicht nur der heilige Paulus spricht davon, «dass ganz Israel gerettet werden wird», sondern auch die Apokalypse des heiligen Johannes sieht zwei Gruppen von Geretteten: Die 144.000 aus den zwölf Stämmen Israels, die in einer anderen Sprache dasselbe ausdrücken, was Paulus mit dem Wort «ganz Israel» sagen wollte, und daneben das «viele Volk, das man nicht zählen kann» (Offb 7,9) als die Darstellung der geretteten Heidenwelt. Diese endzeitliche Perspektive ist von der Sicht der neutestamentlichen Überlieferung her nicht einfach eine Sache nach vielen Jahrtausenden, die am Ende irgendwann kommen wird, sondern das «Eschatologische» ist immer auch irgendwie Gegenwart.

Von beiden Gesichtspunkten aus war für die Kirche klar, dass das Judentum nicht eine Religion unter anderen geworden ist, sondern in einer besonderen Situation steht und daher auch als solches von der Kirche anerkannt werden muss. Auf dieser Grundlage hat sich im Mittelalter die Idee von der doppelten Schutzpflicht des Papstes entwickelt, der einerseits die Christen gegen die Juden verteidigen müsse, aber auch die Juden zu schützen habe, so dass sie allein in der mittelalterlichen Welt neben den Christen als *religio licita* bestehen konnten.

Die Frage der Substitution stellt sich aber nicht nur insgesamt für Israel als solches, sondern konkretisiert sich in den einzelnen Elementen, in denen die Erwählung sich darstellt: Die Kultgesetzgebung, zu der mit dem Tempelkult auch die großen Feste Israels gehören (1); die den einzelnen Israeliten betreffenden Kultgesetze: Sabbat, Beschneidung, Speisegebote, Reinheitsvorschriften (2); die rechtlichen und moralischen Anweisungen der Tora (3); der Messias (4); die Landverheißung (5). Von da ist dann auch die Frage nach dem Bund anzugehen.

III. Die Frage der «Substitution»

Behandeln wir demnach in einem ersten Teil die wesentlichen Elemente der Verheißung, auf die der Begriff Substitution angewandt werden könnte; in einem zweiten Punkt wird dann die Frage des Bundes anzugehen sein.

1. Der Tempelkult

Was bedeutet das Nein zur Substitution hinsichtlich des in der Tora geregelten Tempelkultes? Fragen wir ganz konkret: Tritt die Eucharistie an die Stelle der kultischen Opfer, oder bleiben diese an sich notwendig? Ich denke, an diesem Punkt werde sichtbar, dass die statische Sicht von Gesetz und Verheißung, die hinter dem undifferenzierten Nein zur «Substitutionstheorie» steht, an dieser Stelle notwendig durchbrochen wird. Die Frage nach dem Kult hat sich in Israel offensichtlich von Anfang an in einer Dialektik zwischen Kultkritik und Treue zur kultischen Weisung bewegt. Ich möchte dafür auf das dritte Kapitel des ersten Teils meines Buches *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* verweisen. Die kultkritische Seite begegnet uns in Texten wie 1 Sam 15,22; Hos 6,6; Am 5,21–27 und so fort. Während Kultkritik aber im hellenistischen Raum immer mehr zur totalen Ablehnung des kultischen Opferwesens führte und im Gedanken des Logos-Opfers konkrete Gestalt fand, bleibt in Israel immer das Wissen, dass das rein geistige Opfer nicht ausreicht. Ich verweise auf zwei Texte: Dan 3,37–43 und Ps 51,19ff.

Der Psalm sagt in Vers 18f eindeutig: «Schlachtopfer willst du nicht [...] Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist». Darauf folgt aber dann überraschend in Vers 20f die Bitte und die Voraussetzung: «[...] bau die Mauern Jerusalems wieder auf! Dann hast du Freude an rechten Opfern, an Brandopfern und Ganzopfern». Moderne Ausleger sagen uns, hier hätten am Ende konservative Elemente das wieder hinzugefügt, was im Vers vorher verneint war. In der Tat gibt es einen gewissen Widerspruch zwischen den beiden Versgruppen. Aber dass der letzte Vers unbestritten zum Kanon-Text gehört, zeigt doch, dass das bloß geistige Opfer allein als nicht ausreichend empfunden wird. Das Gleiche zeigt sich in dem erwähnten Daniel-Text.

Für die Christen bedeutet die Ganzhingabe Jesu im Kreuzestod, die nur von Gott her mögliche und zugleich notwendige Synthese beider Sichten ist: Der leibhaftige Herr gibt sich als Ganzer für uns hin. Sein Opfer umfasst den Leib, die ganze reale körperliche Welt. Aber sie ist hineingenommen in das Ich Jesu Christi und so ganz ins Personhafte erhoben. Für die Christen ist damit klar, dass aller vorangehende Kult seinen Sinn und seine Erfüllung nur darin findet, dass er Zugehen auf das Opfer Jesu Christi ist. In ihm, auf den er immerfort verweist, ist das Ganze sinnvoll. So gibt es eigentlich in der Tat keine «Substitution», sondern ein Unterwegssein, das schließlich eine einzige Realität wird und dennoch das notwendige Verschwinden der Tieropfer, an deren Stelle («Substitution») die Eucharistie tritt.

An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution tritt so die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre ἀνακεφαλαίωσις (vgl. Eph 1,10) findet.

2. Kultgesetze

Um den Bereich von Kultgesetzen, der die einzelnen Personen betrifft (Beschneidung, Sabbat usw.), kreist der Streit über die Gesetzesfreiheit der Christen, vor allem bei Paulus. Heute ist klar, dass einerseits diese Ordnungen der Schutz der Identität Israels in der großen Zerstreuung unter die Völkerwelt waren und dass andererseits die Aufhebung ihrer Verbindlichkeit die Bedingung für die Entstehung des weltweiten Christentums aus den Heiden gewesen ist. Insofern sind gerade diese Fragen seit der Trennung von Israel und Kirche kein eigentliches Problem mehr für beide Seiten. Dass in der interkonfessionellen Polemik vom 16. Jahrhundert an Protestanten den Katholiken vorwerfen, sie hätten mit Sonntagsgebot, Freitagsgebot etc. auf neue Weise unter Christen die alte Gesetzlichkeit wieder aufgerichtet (die alten Normen durch neue «substituiert»), braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden.

3. Recht und Moral

Was die rechtlichen und moralischen Weisungen der Tora betrifft, so ist auch unter Juden einfach durch die konkrete Rechtsentwicklung klar, dass das sogenannte kasuistische Recht Modelle bietet, die der Entwicklung unterworfen sind. Insofern ist hier an sich ein Streit zwischen Christen und Juden nicht nötig.

Was aber die eigentliche moralische Weisung angeht, die im Dekalog ihren wesentlichen Ausdruck gefunden hat, so gilt von ihr, was der Herr nach der Bergpredigt in Mt 5, 17–20 sagt – nämlich dass sie weitergilt, auch wenn sie in neuen Situationen neu gelesen werden muss. Aber diese neue Lesung ist nicht Aufhebung und nicht Substitution, sondern Vertiefung in unveränderter Gültigkeit. Hier gibt es tatsächlich keine Substitution.

Seltsam in der gegenwärtigen Situation ist, dass gerade hier auch heute von vielen die Substitution behauptet wird: Die acht Seligkeiten seien an die Stelle der Gebote getreten, die Bergpredigt löse insgesamt die Moral des Alten Testaments ab. Ich darf für die gesamte Frage auf das vierte Kapitel des ersten Bandes meines Buches *Jesus von Nazareth* (S. 93–160) verweisen. Ein missverständener Paulinismus ist der Grund für das Missverständnis, dass hier, in der Grundweisung des christlichen Lebens, eine radikale Substitution vor sich gegangen sei. Tatsächlich ist aber auch bei Paulus völlig klar, dass die moralische Weisung des Alten Bundes, zusammengefasst im doppelten Liebesgebot, für den Christen in Geltung bleibt, wenngleich im neuen Kontext der Liebe und des Geliebtseins von Jesus Christus. Hier gehen Punkt 1 und 3 bei Paulus ineinander, und dies ist wirklich christliche Neuheit: Der gekreuzigte Christus hat all unsere Schuld getragen. In Israel waren das Opfer des Versöhnungstages und das tägliche Sühnopfer dazu bestimmt, alles Unrecht der Welt aufzufangen

und aufzuheben. Die Tieropfer konnten indes nur eine Gebärde sein, die nach der wirklich versöhnenden Macht ausgriff.

Der alles Leid und alle Schuld der Welt in sich aufnehmende menschgewordene Sohn Gottes ist nun diese Überwindung. Mit seinem Tod in der Taufe verbunden zu sein, bedeutet für den Christen, das Geborgensein in der verzeihenden Liebe Gottes. Es bedeutet aber nicht, dass sein eigenes Leben nun belanglos wäre und die moralische Weisung für ihn nicht mehr bestünde. Es bedeutet vielmehr, dass sie in diesem Einssein mit Christus in der inneren Freiheit der Liebe neu gelebt werden kann und muss.

Natürlich wird der Streit um das paulinische Christentum weitergehen, aber ich denke, dass es doch eine neue Klarheit darüber geben sollte, dass die moralische Weisung im Alten und Neuen Bund letztlich identisch ist und dass hier keine eigentliche «Substitution» stattfinden kann.

4. *Der Messias*

Die Frage nach der Messianität Jesu ist und bleibt die eigentliche Streitfrage zwischen Juden und Christen. Auch wenn sie als solche nicht aufhören wird, die Trennung der beiden Wege darzustellen, so hat doch die neuere Erforschung des Alten Testaments auch neue Möglichkeiten des Dialogs eröffnet. Die in der neueren Exegese geschehenen Umdatierungen und Uminterpretationen der großen Hoffnungsworte Israels (Gen 49, 10; Num 24, 17; Sam 7, 12–16; Ps 89, 20–46; Am 9, 14f; Jes 7, 10–17; 9, 1–6; 11, 1–9; Mi 5, 1–5; Hag 2, 20–23; Sach 4; 8–14 und die verschiedenen Psalmentexte) zeigen eine Vielstimmigkeit und Vielgestalt der Hoffnung, in der die weitgehend politisch bestimmte Gestalt des neuen David – des «Messias-Königs» – nur eine Hoffnungsform unter anderen ist. Richtig ist, dass das *ganze* Alte Testament ein Buch der Hoffnung ist. Aber gleichzeitig gilt, dass diese Hoffnung sich in wechselnden Gestalten ausdrückt. Richtig ist ferner, dass die Hoffnung immer weniger auf irdische und politische Macht verweist und die Bedeutung der Passion als Wesenselement der Hoffnung immer mehr in den Vordergrund tritt.

Aus den neutestamentlichen Zeugnissen über Jesus wird klar, dass er dem Messias-Titel und den damit allgemein verbundenen Vorstellungen kritisch gegenüberstand. Dies wird zum Beispiel sichtbar in einer Bemerkung Jesu zur Davidsohnschaft des Christus im Anschluss an Psalm 110. Jesus erinnert daran, dass die Schriftgelehrten den Christus als Sohn Davids darstellen. Im Psalm aber erscheine der Christus nicht als Davids Sohn, sondern als sein Herr (Mk 12, 35f). Aber auch wo in der werdenden Bekenntnisbildung unter den Jüngern der Titel Christus – Messias auf Jesus angewandt wird, ergänzt und korrigiert Jesus die in diesem Titel sich verbergenden Vorstellungen sofort durch eine Katechese über das Leiden des Heilbringers (vgl. Mk 8, 27–33; Mt 16, 13–23).

Er selbst hat in seiner Verkündigung nicht an die davidische Tradition angeknüpft, sondern hauptsächlich an die bei Daniel formulierte Hoffnungsgestalt des Menschensohnes. Im übrigen ist ihm der Gedanke der Passion, des stellvertretenden Leidens und Sterbens, der Sühne zentral gewesen. Der Gedanke des leidenden Gottesknechtes, des Heils durch die Leiden hindurch, ist ihm wesentlich: Die Gottesknechtlieder des Jesaja, aber auch die geheimnisvollen Leidensvisionen von Sacharja bestimmen sein Bild des Heilsbringers. In diesen Texten sprechen sich die Glaubenserfahrungen Israels in den Zeiten des Exils und der hellenistischen Verfolgung aus und erscheinen als wesentliche Etappen auf dem Weg Gottes mit seinem Volk, die auf Jesus von Nazareth zulaufen. Aber auch Mose, der für sein Volk eintritt und seinen eigenen stellvertretenden Tod anbietet, erscheint transparent auf die Sendung Jesu hin. Peter Kuhn hat in seiner bedeutenden Studie *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17, München 1968, 13, Text1) gezeigt, dass auch dem Judentum der Gedanke der Selbsterniedrigung, ja des Leidens Gottes, nicht fremd ist und dass es bedeutende Annäherungen an die christliche Auslegung der alttestamentlichen Heilshoffnung gibt, auch wenn natürlich letzte Unterschiede bleiben.

In den mittelalterlichen Debatten zwischen Juden und Christen wurde üblicherweise häufig von jüdischer Seite Jes 2,2–5 (Mi 4,1–5) als Kern der messianischen Hoffnung zitiert. Vor diesen Worten müsse sich ausweisen, wer immer einen messianischen Anspruch erhebe: «Er spricht Recht im Streit der Völker [...] Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg» (Jes 2,4; Mi 4,3f). Es ist klar, dass diese Worte nicht erfüllt sind, sondern Erwartung von Künftigem bleiben.

In der Tat hat Jesus die Verheißungen Israels in einem weiträumigeren Verstehen gelesen, in dem die Passion Gottes in dieser Welt und so das Leiden des Gerechten immer mehr eine zentrale Stellung einnimmt. Auch in seinen Bildern des Reiches Gottes dominiert keineswegs einfach der triumphale Akzent; auch sie sind vom Ringen Gottes um und mit den Menschen charakterisiert. Auf dem Acker von Gottes Reich wächst in dieser Zeit das Unkraut zusammen mit dem Weizen und wird nicht ausgerissen. Im Fischernetz Gottes finden sich gute und schlechte Fische. Der Sauerteig von Gottes Reich durchdringt nur langsam von innen her die Welt, um sie zu verwandeln. Im Gespräch mit Jesus erlernen die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, dass gerade das Kreuz die wesentliche Mitte der Gestalt des Messias sein muss. Der Messias erscheint nicht primär von der königlichen Gestalt Davids her gedacht. Das Johannes-Evangelium als abschließende Zusammenfassung des Dialogs Jesu mit den Juden, in dem sich zugleich schon der künftige Dialog zwischen Juden und Christen spiegelt, hat das Zentrale der Gestalt Jesu und damit der Deutung der Hoff-

nungen Israels anders gelagert: Die wesentliche Aussage über die Gestalt des Verheißenen findet sich für Johannes im Zusammenhang mit der Gestalt des Mose: «Eipen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte [...] erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören» (Dtn 18,15). Kennzeichnend für die Gestalt des Mose wiederum ist, dass er mit dem Herrn «von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte» (Dtn 34,10). Das Deuteronomium selbst bemerkt dazu, dass die Verheißung bisher unerfüllt geblieben ist und dass «kein Prophet mehr in Israel aufgetreten ist wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrt hat» (Dtn 34,10). Dass diese noch wartenden Worte nun in Jesus erfüllt sind, sagt Johannes programmatisch im ersten Kapitel seines Evangeliums: «Niemand hat Gott jemals gesehen. Der eingeborene Gott, der am Schoß des Vaters ist, hat uns davon erzählt» (Joh 1,18; vgl. 13,25). Wir können also in einem ersten Anlauf sagen, dass Jesus nicht unmittelbar die vollendete neue Welt des Friedens bringen wollte, wie sie in Jes 2 und Mi 4 vorhergesagt ist, sondern den Menschen, auch den Heiden, Gott zeigen wollte und ihnen seinen Willen eröffnete, der die wahre Erlösung des Menschen ist.

In meiner Analyse der eschatologischen Rede Jesu im zweiten Band meines Buches *Jesus von Nazareth* (S. 39–68) habe ich gezeigt, dass nach dem Geschichtsbild Jesu eine «Zeit der Heiden» zwischen der Tempelzerstörung und dem Ende der Welt kommen wird, deren Länge zunächst natürlich als ganz kurz angesehen wurde, aber als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen wesentlich ist (S. 57–61). Auch wenn diese Periode im Handeln Gottes mit der Welt als solche nicht direkt in den alttestamentlichen Texten festzustellen ist, so entspricht sie doch der Entfaltung der Hoffnung Israels, wie sie sich in der späten Zeit (Deutero-Jesaja, Sacharja etc.) immer deutlicher vollzieht.

Der heilige Lukas erzählt uns, dass Jesus, der Auferstandene, auf dem Weg mit zwei Jüngern sie zugleich einen inneren Weg führte. Er liest gleichsam mit ihnen das Alte Testament neu. So lernen sie, Verheißungen und Hoffnungen Israels und die Gestalt des Messias ganz neu zu verstehen. Sie entdecken, dass gerade das Geschick des Gekreuzigten und Auferstandenen, der geheimnisvoll mit den Jüngern unterwegs ist, in den Büchern vorgezeichnet ist. Sie lernen eine neue Lektüre des Alten Testaments. Dieser Text beschreibt die Gestaltwerdung des christlichen Glaubens im ersten und zweiten Jahrhundert und beschreibt damit einen Weg, der immer neu zu suchen und zu begehen ist. Er beschreibt damit im Grunde auch das Gespräch zwischen Juden und Christen, wie es bis heute stattfinden sollte und leider nur in seltenen Augenblicken wenigstens angeklungen ist.

Den Vätern war diese neue Gliederung der Geschichte durchaus bewusst, so etwa wenn der Aufstieg der Geschichte im Dreier-Schema von *umbra* – *imago* – *veritas* geschildert wurde. Die Zeit der Kirche («Zeit der Heiden») ist

noch nicht Ankunft in der offenen *veritas* (= Jes 2 und Mi 4). Sie ist noch *imago*, das heißt noch Stehen im Vorläufigen, wenn auch in einer neuen Offenheit. Bernhard von Clairvaux hat diesen Sachverhalt richtig dargestellt, wenn er die Rede von der zweifachen Ankunft Christi in eine dreifache Anwesenheit des Herrn umwandelt und die Zeit der Kirche als einen *Adventus medius* benennt (*Jesus von Nazareth II*, S. 316).

Zusammenfassend können wir sagen, dass die ganze Geschichte Jesu, wie sie das Neue Testament erzählt, von dem Bericht über die Versuchungen bis zur Emmaus-Geschichte zeigt, dass die Zeit Jesu, die «Zeit der Heiden», nicht eine Zeit einer kosmischen Umwandlung ist, in der die endgültigen Entscheidungen zwischen Gott und Mensch schon gefallen sind, sondern eine Zeit der Freiheit. In ihr begegnet Gott den Menschen durch die gekreuzigte Liebe Jesu Christi, um sie in einem freien Ja zum Reich Gottes zu versammeln. Es ist die Zeit der Freiheit, und das heißt auch Zeit, in der weiterhin das Böse Macht hat. Gottes Macht ist in dieser ganzen Zeit eine Macht der Geduld und der Liebe, der gegenüber die Macht des Bösen wirksam bleibt. Es ist eine Zeit der uns oft allzu groß erscheinenden Geduld Gottes – eine Zeit der Siege, aber auch der Niederlagen der Liebe und der Wahrheit. Die alte Kirche hat das Wesen dieser Zeit zusammengefasst in dem Wort: «*Regnavit a ligno Deus.*» Im Unterwegssein mit Jesus wie die Emmaus-Jünger lernt die Kirche immerfort das Alte Testament mit ihm zu lesen und so neu zu verstehen. Sie lernt zu erkennen, dass gerade dies über den «Messias» vorausgesagt ist und soll im Dialog mit den Juden immer wieder zu zeigen versuchen, dass dies alles «schriftgemäß» ist. Deswegen hat die geistliche Theologie immer betont, dass die Zeit der Kirche nicht etwa das Angekommensein im Paradies bedeutet, sondern dem 40-jährigen Exodus Israels weltweit entspricht. Es ist der Weg der Befreiten. Wie Israel in der Wüste immer wieder daran erinnert wird, dass sein Gehen in der Wüste Folge der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens ist; wie Israel unterwegs immer wieder die Rückkehr nach Ägypten wünschte, das Gut der Freiheit nicht als Gut erkennen konnte, so gilt es auch für die Christenheit auf ihrem Exodus-Weg: Das Geheimnis der Befreiung und der Freiheit als Geschenk der Erlösung zu erkennen, wird den Menschen immer wieder schwer, und sie wollen hinter die Befreiung zurück. Aber immer wieder dürfen sie durch die Erbarmungen Gottes auch lernen, dass Freiheit das große Geschenk zum wahren Leben hin ist.

5. Die Landverheißung

Die Landverheißung ist konkret den Kindern Abrahams als einem Volk in der Geschichte zugeordnet. Die Christen verstehen sich zwar als wirkliche Nachkommen Abrahams, wie vor allem der Galater-Brief es eindrücklich darstellt,

aber nicht als ein Volk im irdisch-geschichtlichen Sinn. Da sie ein Volk in allen Völkern sind, erwarten sie als solches kein bestimmtes Land in dieser Welt. Der Hebräer-Brief hat dieses Verständnis der Landverheißung ausdrücklich dargestellt: «Aufgrund des Glaubens hielt er (Abraham) sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit [...] den Miterben derselben Verheißung in Zelten; denn er erwartete die Stadt [...], die Gott selbst geplant und gebaut hat» (Hebr 11, 9f). «Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben; nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind» (Hebr 11, 13). Der Diognet-Brief hat diese Sichtweise weiter ausgeführt: Die Christen leben in ihren jeweiligen Ländern als verantwortliche Mitbürger und wissen doch, dass die eigentliche Stadt, das eigentliche Land, worauf sie zugehen, künftig ist. Die Landverheißung bezieht sich auf die künftige Welt und relativiert die verschiedenen Zugehörigkeiten zu bestimmten Ländern. Die Dialektik von verantwortlicher Zugehörigkeit zu dieser Welt und gleichzeitigem Unterwegssein bestimmt das christliche Verständnis von Land und Volk und muss freilich immer wieder neu erarbeitet, erlitten und erlebt werden.

Demgegenüber hat das Judentum an dem Gedanken der konkreten Abstammung von Abraham festgehalten und so irgendwie notwendig eine konkrete innerweltliche Sinngebung für die Landverheißung immer wieder neu suchen müssen.

Das Scheitern des von Teilen des Rabbinats theologisch unterstützten Aufstands von Bar Kochba (132–135 n. Chr.) bedeutet freilich auf lange Zeit hinaus einen Verzicht auf solche Formen des politischen Messianismus. Demgegenüber hat Maimonides (1135–1204) eine neue Richtung eingeleitet, insofern er die Erwartung des Landes aus dem Theologischen herauszuführen versuchte, um ihr eine rationale Gestalt zu geben. Eine konkrete Wirklichkeit ist daraus allerdings erst im 19. Jahrhundert entstanden. Das Leiden der großen jüdischen Minderheit in Galizien wie überhaupt im Osten wurde für Theodor Herzl Ausgangspunkt zur Gründung des Zionismus, der darauf abzielte, den heimatlosen, armen und leidenden Juden wieder Heimat zu schenken. Die Ereignisse der Schoa machten einen eigenen Staat für die Juden noch dringlicher; in dem verfallenden Osmanischen Reich, dem das Heilige Land zugehörte, musste es möglich sein, die historische Heimstätte der Juden neu zu ihrem Land zu machen. Dabei reichte der Radius der inneren Begründungen und der konkreten Vorstellungen sehr weit. Ein Großteil der Zionisten war nicht gläubig und hat das Land unter säkularisierten Voraussetzungen zu einer Heimat für das jüdische Volk zu machen versucht. Aber auch religiöse Kräfte waren im Zionismus immer wirksam, und zur Überraschung der agnostischen Väter hat

sich in der neuen Generation nicht selten eine Zuwendung zur Religion vollzogen. Die Frage, wie man das zionistische Projekt beurteilen solle, war auch in der katholischen Kirche umstritten. Dass eine theologisch verstandene Landnahme im Sinne eines neuen politischen Messianismus unannehmbar sei, war allerdings von Anfang an die herrschende Position. Nach der Errichtung des Landes Israel 1948 bildete sich eine theologische Lehre heraus, die schließlich die politische Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan ermöglichte. Ihr Kern besteht in der Überzeugung, dass ein im strengen Sinn theologisch verstandener Staat, ein jüdischer Glaubensstaat, der sich als die theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde, nach christlichem Glauben innerhalb unserer Geschichte nicht denkbar ist und im Widerspruch zum christlichen Verständnis der Verheißungen stünde. Zugleich aber wurde klargestellt, dass das Volk der Juden wie jedes Volk einen naturrechtlichen Anspruch auf ein eigenes Land besitze. Wie eben schon angedeutet, lag es nahe, den Ort dafür im historischen Lebensraum des jüdischen Volkes zu finden, der in der politischen Situation des zerfallenden Osmanischen Reiches und des britischen Protektorats auf eine dem Standard internationalen Rechts gemäße Weise gefunden werden konnte. In diesem Sinn hat der Vatikan den Staat Israel als einen modernen Rechtsstaat anerkannt und sieht in ihm eine rechtmäßige Heimat des jüdischen Volkes, deren Begründung freilich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.

Der nicht-theologische Charakter des jüdischen Staates bedeutet allerdings, dass in ihm nicht die Verheißungen der Heiligen Schrift als solche als erfüllt angesehen werden können. Vielmehr zeigt der Gang der Geschichte ein Wachsen und Sichentfalten der Verheißungen, wie wir es auch bei deren übrigen Inhalten gesehen hatten. Schon in der ersten großen Zerstreuung Israels unter König Nebukadnezar war mitten im Gericht die Liebe Gottes zu seinem Volk am Werk und gab der Zerstreuung eine neue, positive Bedeutung. Erst im Exil wurde das Gottesbild Israels, der Monotheismus, vollständig entwickelt, denn nach den üblichen Maßstäben war ein Gott, der sein Land nicht verteidigen hatte können, kein Gott mehr. Dem Spott der Völker gegenüber, die Israels Gott als besiegt und landlos darstellten, zeigte sich nun, dass gerade im Weggeben des Landes die Göttlichkeit dieses Gottes aufleuchtete, der nicht nur Gott eines bestimmten Landes war, sondern dem die Welt als Ganze gehörte. Er verfügte über sie und konnte sie von seinem Willen her je auch neu verteilen. So hat Israel in der Verbannung endgültig erkannt, dass sein Gott ein Gott über den Göttern ist, der über Geschichte und Völker frei verfügt.

Die hellenistische Verfolgung des Judentums beruhte zwar ihrer eigenen Auffassung nach auf einem aufgeklärten Gottesbild, das für alle gebildeten

Menschen im Prinzip einheitlich sein sollte, so dass für die Sonderlichkeiten und den Sendungsanspruch des Gottes Israels kein Raum blieb. Aber gerade in der Auseinandersetzung zwischen dem griechischen Polytheismus und dem einen Gott des Himmels und der Erde, dem Israel diene, ist unter den Gott suchenden Menschen der Antike eine unerwartete Zuwendung zum Gott Israels erfolgt, deren konkreter Ausdruck sich in der Bewegung der «Gottesfürchtigen» fand, die sich um die Synagogen sammelten. In meiner Dissertation *Volk und Haus Gottes bei Augustin* habe ich die innere Begründung dieses Vorgangs im Anschluss an die Analysen Augustins weiter zu verdeutlichen versucht. Den Kern des Ganzen kann man vielleicht verkürzt so darstellen: Das antike Denken war schließlich zu einer Entgegensetzung des in den Religionen verehrten Göttlichen und dem realen Aufbau der Welt gekommen, in dem die religiösen Gottheiten als letztlich unreal verworfen werden mussten und die reale Macht, die die Welt geschaffen hatte und durchdrang, als religiös irrelevant erschien.

In dieser Situation erschien der jüdische Gott, der eben die Urmacht alles Seins darstellte, wie sie die Philosophie gefunden hatte, zugleich als religiöse Kraft, die diesen Menschen anredet und in der der Mensch dem Göttlichen begegnen kann.

Dieser Zusammenfall von philosophischer Idee und religiöser Wirklichkeit war etwas Neues und konnte Religion wieder zu einer auch rational vertretbaren Wirklichkeit machen. Im Weg stand nur die Bindung des Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen. Wenn – wie in der Verkündigung Pauli – diese Bindung gelöst und so der Gott der Juden von allen als ihr Gott angesehen werden konnte, war die Versöhnung von Glaube und Vernunft geglückt (vgl. auch mein kleines Buch *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*).

Auf diese Weise haben die Juden gerade durch ihre endgültige Zerstreuung in der Welt die Tür zu Gott geöffnet. Ihre Diaspora ist nicht bloß und nicht primär ein Zustand der Strafe, sondern bedeutet eine Sendung.

IV. Der «nie gekündigte Bund»

Mit allem bisher Gesagten haben wir Stellung genommen zu dem ersten Grundelement des neuen Konsenses in Sachen Christentum – Judentum, wie er dargestellt ist in den von der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum herausgegebenen Reflexionen. Dieses erste Grundelement besagt, dass für das Verhältnis Judentum – Christentum die «Substitutionstheorie» nicht geeignet sei. Wir haben diese These an den Grundelementen studiert, in denen sich die Erwählung Israels vor allem darstellt, und sind dabei zu dem

Ergebnis gekommen, dass die Kritik der Substitutionstheorie zwar in die richtige Richtung weist, aber im einzelnen neu bedacht werden muss. Nunmehr müssen wir uns dem zweiten Element dieses neuen Konsenses zuwenden, das heißt der Rede vom «nie gekündigten Bund».

Die erwähnten «Reflexionen» machen darauf aufmerksam, dass die These, dass «der Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, bestehen bleibt und nie ungültig wird» (S. 42) nicht in *Nostra aetate* enthalten ist, sondern erstmals von Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz ausgesprochen wurde. Sie ist danach in den «Katechismus der katholischen Kirche» aufgenommen worden (Nr. 121) und gehört insofern in gewissem Sinn zur heutigen Lehrgestalt der katholischen Kirche.

Wie im Fall der Kritik der Substitutionstheorie so ist auch hier der Kern des Gesagten als richtig anzusehen, aber im einzelnen doch noch vieler Präzisierungen und Vertiefungen bedürftig. Da ist zunächst einmal festzustellen, dass Paulus in Röm 4 bei der Aufzählung der besonderen Gaben Israels nicht vom «Bund», sondern von «den Bünden» spricht. In der Tat ist es verfehlt, wenn Bund in unserer Theologie im allgemeinen nur in der Einzahl oder auch nur in der strengen Gegenüberstellung von Altem (Erstem) und Neuem Bund gesehen wird. Für das Alte Testament ist «Bund» eine dynamische Realität, die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bünden konkretisiert. Ich erwähne als Hauptgestalten den Noe-Bund, den Abrahams-Bund, den Mose-Bund, den Davids-Bund und schließlich in verschiedenen Gestalten die Verheißung des Neuen Bundes.

Zum Davids-Bund nehmen der Matthäus-Prolog und die Kindheitsgeschichte des heiligen Lukas Stellung. Beide zeigen je auf ihre Weise, wie der Bund von seiten des Menschen gebrochen ist und zu Ende gegangen war, wie aber Gott aus dem Baumstumpf Isaïs ein Reis hervorwachsen lässt, in dem der Bund von Gott her neu beginnt (vgl. Jes 11, 1). Die davidische Dynastie geht wie alle irdischen Dynastien unter. Und doch erfüllt sich die Verheißung: Seines Reiches wird kein Ende sein (Lk 1, 33).

Für unsere Frage ist der Galater-Brief wichtig, der im 3. und 4. Kapitel einen Vergleich von Abrahams- und Mose-Bund anstellt. Vom Abrahams-Bund wird gesagt, dass er universal und ohne Bedingung gewährt ist. Der Mose-Bund sei demgegenüber 430 Jahre später erlassen worden. Er sei begrenzt und an die Bedingung der Gesetzeserfüllung gebunden. Das bedeutet aber auch, dass er scheitern kann, wo die Bedingungen nicht erfüllt werden: Er hat eine Zwischenfunktion, hebt aber die Endgültigkeit und Universalität des Abrahams-Bundes nicht auf.

Eine neue Stufe der Bundestheologie finden wir im Hebräer-Brief, der die bei Jer 31 besonders leuchtend aufklingende Verheißung des neuen Bundes

aufnimmt und ihn den bisherigen Bündnissen gegenüberstellt, die er alle unter dem Stichwort des «ersten Bundes» zusammenfasst, der nun durch den endgültigen, «neuen» Bund abgelöst ist.

Das Thema des neuen Bundes erscheint in verschiedenen Variationen auch bei Jeremia, Ezechiel, Deutero-Jesaja und Hosea. Besonders eindrucksvoll ist die Schilderung der Liebesgeschichte zwischen Gott und Israel im 16. Kapitel von Ezechiel. Gott nimmt Israel in der Zeit seiner Jugend liebevoll an sich in seinem Bund der Liebe, der endgültig sein soll. Israel hält die Treue nicht und prostituiert sich mit allen möglichen Gottheiten. Gottes Zorn darüber ist nicht sein letztes Wort, sondern er nimmt es in einem neuen und nicht mehr zerstörbaren Bund an sich. An dem Wort vom «nie gekündigten Bund», das wir untersuchen, ist richtig, dass es keine Kündigung von Seiten Gottes gibt. Wohl aber gehört zur realen Geschichte Gottes mit Israel der Bundesbruch von Seiten des Menschen, dessen erste Gestalt im Buch Exodus beschrieben wird. Die lange Abwesenheit des Mose wird für das Volk zum Anlass, sich selbst einen sichtbaren Gott zu geben, den es anbetet: «Das Volk setzte sich zum Essen und Trinken und stand auf, um sich zu vergnügen» (Ex 32,6). Der zurückgekehrte «Mose sah, wie verwildert das Volk war» (Ex 32,25). Mose schleuderte angesichts des gebrochenen Bundes die von Gott selbst beschriebenen Tafeln fort und zerbrach sie (Ex 32,19). Gottes Erbarmen schenkte Israel zwar die Tafeln zurück, aber sie sind immer als Ersatztafeln zugleich auch Warnzeichen, die an den gebrochenen Bund erinnern.

Was bedeutet das für unsere Frage? Die Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel ist einerseits durch die Kontinuität von Gottes Wahl als unzerstörbar getragen, aber zugleich durch das ganze Drama menschlichen Versagens mitbestimmt. Freilich kann das Wort «Bund» bei der unendlichen Verschiedenheit der Bundespartner nicht im Sinn gleichmäßiger Partner aufgefasst werden. Die Ungleichheit der beiden Partner lässt den Bund eher nach dem orientalischen Modell in der Weise von Gewährungen durch den Großkönig erscheinen. Dies drückt sich auch in der sprachlichen Form aus, in der nicht das partnerschaftliche Wort *Syntheke*, sondern statt dessen *Diatheke* gewählt ist, weswegen der Hebräerbrief nicht von «Bund», sondern von «Testament» spricht. Demgemäß heißen die heiligen Bücher allgemein nicht Alter und Neuer Bund, sondern Altes (Erstes) und Neues Testament.

Der ganze Weg Gottes mit seinem Volk findet schließlich seine Zusammenfassung und endgültige Gestalt im Abendmahl Jesu Christi, das Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und in sich trägt. Auf die komplizierten Probleme der Gestaltwerdung der beiden Überlieferungstypen – Markus und Matthäus einerseits sowie Lukas und Paulus andererseits – brauchen wir hier nicht

einzugehen. Zum einen wird die Sinai-Tradition aufgenommen. Was dort geschehen ist, vollzieht sich endgültig hier, und so wird hier die Verheißung des neuen Bundes von Jer 31 Gegenwart: Der Sinai-Bund war seinem Wesen nach immer schon Verheißung, Zugehen auf das Endgültige. Nach allen Zerstörungen ist es die bis zum Tod des Sohnes gehende Liebe Gottes, die selbst der neue Bund ist.

Versuchen wir nun ein abschließendes Urteil über die Formel vom «nie gekündigten Bund» zu finden. Wir hatten zunächst zwei sprachliche Einwände erheben müssen: Das Wort «kündigen» gehört nicht zum Vokabular des göttlichen Handelns. «Bund» ist der in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit den Menschen nicht eine Einzahl, sondern ereignet sich in Stufen. Nun müssen wir über diese formalen Einwendungen hinaus inhaltlich kritisch sagen, dass sie das reale Drama der Geschichte zwischen Gott und den Menschen nicht ins Wort bringt. Ja, Gottes Liebe ist unzerstörbar. Aber zur Bundesgeschichte zwischen Gott und Mensch gehört auch das menschliche Versagen, der Bruch des Bundes und dessen innere Folgen: Tempelzerstörung, Zerstreuung Israels, der Ruf in die Buße hinein, der den Menschen neu des Bundes fähig macht. Die Liebe Gottes kann nicht einfach das Nein des Menschen ignorieren. Es verletzt ihn selbst und so notwendig auch den Menschen. Wenn in den Propheten-Büchern ebenso wie auch in der Tora Gottes Zorn und die ganze Härte seiner Strafen geschildert werden, so muss man doch gegenwärtig halten, dass Gottes strafendes Handeln für ihn selbst zum Leiden wird. Es ist nicht das Ende seiner Liebe, sondern eine neue Stufe davon. Ich möchte hier nur einen Text zitieren, an dem dieses Ineinander von Zorn und Liebe und darin die Endgültigkeit der Liebe deutlich wird. Nach all den Drohungen, die vorangegangen waren, erscheint in Hos 11,7–9 die rettende Liebe Gottes in ihrer ganzen Größe: «Mein Volk verharret in der Treulosigkeit; sie rufen zu Baal, doch er hilft ihnen nicht auf. Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten.» Zwischen der Schuld des Menschen und der Drohung der endgültigen Bundeszerstörung liegt das Leiden Gottes: «Mein Herz wendet sich gegen mich [...] Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch [...], darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.» Was hier groß und erschütternd gesagt wird, ist realisiert in den Abendmahlsworten Jesu: Er gibt sich selbst in den Tod und öffnet so in der Auferstehung den neuen Bund.

Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu, das heißt in seiner den Tod überwindenden Liebe, gibt dem Bund eine neue und für immer gültige Gestalt. Jesus antwortet damit im voraus auf die zwei geschichtlichen Ereignisse, die kurz danach in der Tat die Situation Israels und die

konkrete Form des Sinai-Bundes grundlegend geändert haben: die Zerstörung des Tempels, die sich immer mehr als unwiderruflich erwies, und die Zerstreuung Israels in einer weltweiten Diaspora. Hier rühren wir an das «Wesen» des Christentums und an das «Wesen» des Judentums, das seinerseits in Talmud und Mischna eine Antwort auf diese Ereignisse entwickelt hat. Wie kann nun der Bund gelebt werden? Dies ist die Frage, die die konkrete Realität des Alten Testaments in zwei Wege, Judentum und Christentum, getrennt hat.

Die Formel vom «nie gekündigten Bund» mag in einer ersten Phase des neuen Dialogs zwischen Juden und Christen eine Hilfe gewesen sein, taugt aber nicht auf Dauer, um die Größe der Wirklichkeit einigermaßen angemessen auszudrücken. Wenn man Kurzformeln für notwendig hält, so würde ich vor allem auf zwei Worte der Heiligen Schrift verweisen, in denen sich das Wesentliche gültig ausdrückt. In Bezug auf die Juden sagt Paulus: «Reuelos (unwiderruflich) sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). Zu allen sagt die Schrift: «Wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen; wenn wir ihn verleugnen, wird auch er uns verleugnen. Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2 Tim 2,12f).

26. Oktober 2017

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.

Abstract

Annotations to the Treatise «De Iudaëis». In this article the Pope emeritus Benedikt XVI. develops several remarks concerning the christian dialogue with Judaism. The occasion is a document published in 2015 by the Vatican Commission for Religious Relations with the Jews: «The Gifts and the Calling of God are Irrevocable» (Rom 11:29). A reflection on theological questions pertaining to catholic-jewish relations on the occasion of the 50th anniversary of «*nostra aetate*» (no.4).

Keywords: Jewish-Christian dialogue – Vatican II – covenant theology – substitution – law – temple – cult – Messiah – Old and New Covenant

APOLOGIE DER ERBSÜNDE

Versuch, ein Dogma zu verstehen

Obwohl ich einem evangelischen Pfarrhaus entstamme, ist es mir nicht an der Wiege gesungen worden, dereinst einmal, noch dazu in einer katholischen Akademie¹, das Wort zur Verteidigung der Erbsünde zu ergreifen. Doch nicht für sie, die Ursünde selbst, will ich eine Lanze brechen, für jene Erstgestalt des Abfalls, welche laut offiziellem Bekenntnis beider christlicher Kirchen von Generation zu Generation, von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, wohl aber für das Mahnende in der Lehre von ihr. Oder doch für beides? Man wird sehen. Ich habe keine festumrissene Position im vorhinein. Ich bin selber gespannt, wohin mich die Gedanken tragen werden.

Die Erbsünde, zugegeben, ist ein schwieriger und für viele auch befremdlicher Gedanke. In der Bibel, sagen die einen, ist von ihr nicht die Rede, jedenfalls nicht kategorial. Sehr wohl ist darin von ihr die Rede, nämlich dem Sinn nach, sagen die anderen. In Beichtgebeten kommt sie nicht vor, im Beichtspiel auch nicht. Wie sollte sie auch. Man kann Sünden beichten, aber man kann nicht die Erbsünde beichten. Sie ist kein eigener Gottesfrevel der Lebenden, keine persönliche Übertretung, weder eine der Tat noch eine des Unterlassens. Sie ist eine überkommene Verfehlung, Erbe der Voreltern, allerdings eines, das man nicht ausschlagen kann.

Wenn man den Sinn dieser Erbschaft verstehen will, ihn aber nicht im Beten und nicht im Beichten greifen kann, sollte man es im Gesang versuchen. Ich denke da an Monsignore Jaroslav Kubovec, den Priester des Spätkonvertiten Ernst Jünger, der zu seinem fast hundertjährigen Schützling sagte, einmal Singen sei besser als dreimal Beten.

Und ja, es gibt ein Lied, das von der mysteriösen Sache handelt, es steht zwar nicht im Gesangbuch, weder im katholischen noch im evangelischen, aber manchmal wird es doch gesungen, denn Bach und Buxtehude haben es

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT, geb. 1948, Dr. phil., Herausgeber und Essayist, 1991–2013 Chefredakteur der Zeitschrift „Sinn und Form“ in Berlin.

vertont. Es heißt, *horribile dictu*, «Lied von der Erbsünde» und stammt von dem Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler, geboren 1479, gestorben 1534. Spengler war ein früher Förderer der Reformation und wurde 1520 zusammen mit Luther mit dem päpstlichem Bann belegt. Das jambische Lied ist recht lang, es hat neun Strophen zu jeweils acht Zeilen. Ich kann es nicht komplett vortragen, doch eine Kostprobe in Gestalt der ersten drei und der letzten zwei Strophen will ich geben.

Durch Adams Fall ist ganz verderbt
Menschlich Natur und Wesen,
Dasselb Gift ist auf uns ererbt,
Daß wir nicht mocht'n genesen
Ohn' Gottes Trost, der uns erlost
Hat von dem großen Schaden,
Darein die Schlang Eva bezwang,
Gotts Zorn auf sich zu laden.

Weil denn die Schlang Eva hat bracht,
Daß sie ist abgefallen
Von Gottes Wort, welchs sie veracht,
Dadurch sie in uns allen
Bracht hat den Tod, so war je Not,
Daß uns auch Gott sollt geben
Sein lieben Sohn, der Gnaden Thron,
In dem wir möchten leben.

Wie uns nun hat ein fremde Schuld
In Adam all verhöhnet,
Also hat uns ein fremde Huld
In Christo all versöhnet;
Und wie wir all durch Adams Fall
Sind ewigs Tods gestorben,
Also hat Gott durch Christi Tod
Verneut, was war verdorben.

[...]

Ich bitt o Herr, aus Herzensgrund,
Du wollst nicht von mir nehmen
Dein heilges Wort aus meinem Mund,
So wird mich nicht beschämen
Mein Sünd und Schuld, denn in dein Huld,
Setz ich all mein Vertrauen;
Wer sich nur fest darauf verläßt,
Der wird den Tod nicht schauen.

Mein Füßen ist dein heilges Wort
Ein brennende Laterne,
Ein Licht, das mir den Weg weist fort;
So dieser Morgensterne

In uns aufgeht, so bald versteht
Der Mensch die hohen Gaben,
Die Gottes Geist den g'wiß verheißt,
Die Hoffnung darein haben.

Spengler war Theologe, er hat sich 1529 in einer Schrift mit Zwinglis Erbsünden- und Tauflehre auseinandergesetzt. In der kurzen Einleitung erklärt er, dass derjenige, der die verdammende Wirkung der Erbsünde verneint, die Heilstat Christi verleugnet. Diese Ansicht spiegelt sich auch im Text seines Liedes wider. Ich will jetzt nicht näher darauf eingehen. Soviel aber darf ich sagen, Spenglers Lied von der Erbsünde ist im Grunde nichts anderes als eine Versifikation des Erbsündendogmas. Das soll kein Einwand gegen das Lied und auch keiner gegen das Dogma sein. Apropos Dogma. Der Begriff hat schlechte Karten heutzutage. Man denkt an das Bonmot von Karl Rahner: «Dogmen sind wie Straßenlaternen. Sie wollen den Weg beleuchten, aber nur Betrunkene halten sich daran fest». Doch haben Dogmen, sachlich betrachtet, nichts Anrüchiges. Sie verkörpern eine durchaus anspruchsvolle Gattung religiösen Erkennens. Sobald der Glaube zur formgebenden Macht des Denkens aufsteigt, zielt er auf begriffliche Klärung und konzentrierte Wahrheit. Der Geist kristallisiert. Das ist der Sinn der Sache. Eine Zeit, die keine Dogmen, sprich keine verbindlichen Lehrsätze mehr hat, ist eine schwache Zeit.

Die Dogmengeschichte der Erbsünde ist lang. Ich kann hier nicht darauf eingehen, nicht auf Paulus, Ambrosius, Pelagius, Augustinus, nicht auf Luther. Nicht auf die vielen anderen. Auf wen ich aber eingehen kann und will, ist Ernst Bloch. Mit ihm möchte ich beginnen. Nicht weil ich eine besondere Schwäche hätte für Ketzer und Häretiker, sondern weil es für das Denken fruchtbar ist, sich nicht nur im eigenen Kreis zu bewegen. In Blochs spätem Buch «Atheismus im Christentum», erschienen 1968 – wann sonst, möchte man meinen – findet sich der Satz: «Die Paradiesschlange ist die Raupe der Göttin Vernunft.» Der *contra deum* gemeinte Gedanke ist gnostischen Ursprungs, und Bloch macht ihn sich, wie es von jeher seine Art war, mit philosophischem Schwung zu eigen. Dass die Schlange verhiess «ihr werdet sein wie Gott» und das Menschenpaar nicht widerstehen wollte – das wird ihm zur Chiffre für das innerweltliche Heil seiner atheistischen Utopie. In Blochs Auslegung des Paradiesgeschehens ist die Schlange eine Lichtbringerin, und die wirkliche Ursünde der ersten Menschenkinder wäre es gewesen, *nicht* sein zu wollen wie Gott. So gesehen ist die Schlangenverheißung keine Verführung zur Sünde, sondern der Lockruf zur Freiheit, zur Selbstermächtigung, ein Appell an den aufrechten Gang.

Das ist nun die entschiedenste Antithese zur christlichen Auffassung der Dinge. Man kann sagen, hier wird die Ursünde zur Urtugend gemacht und die Erbsünde zur Erbtugend. Es ist nicht jedem gegeben, auf so entschiedene Weise den Spieß umzudrehen. Was spräche dagegen jetzt auch zu sagen: Nicht Adam und Eva begingen die erste Sünde, sondern Gott selber hat sie begangen, denn er war es, der seinen Geschöpfen das Höchste und Edelste, was zu erlangen sie fähig sind, nämlich die Erkenntnis des Guten und Bösen, vorzuhalten versucht hat.

Ich möchte nicht falsch verstanden werden. Die Gedanken sind frei. Das gilt für alle, auch für Philosophen. Von Heidegger, der wie Bloch eine große Affinität zur Theologie besaß, stammen die Sätze: «Der Philosoph glaubt nicht.» und «Philosophie ist ein Handaufheben gegen Gott.» Soviel dazu. Der Atheismus ist alt und seine Geschichte lang. Gehört sie zur Erbsünde oder zur Erbtugend?

Erbtugend ist übrigens ein Wort von Goethe. Allerdings hat er es nicht in Anschlag gebracht, um die Gegenspielerin zu ersetzen, sondern um sie zu ergänzen. In den Schriften zur Literatur heißt es: «Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet vonseiten der Sittlichkeit, uns nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösen, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben ihr gleichfalls eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen.» Eine ähnliche Position hat später auch Jaspers vertreten. In seinem Buch «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung» von 1962 heißt es: «Die Chiffre der Erbsünde bedarf der Ergänzung durch die Chiffre des eingeborenen Adels.»

Zurück zu Bloch, jenem hoffnungsfrohen Denker des Noch-Nicht, der es liebte, die Bibel gegen die Theologie in Stellung zu bringen. Nicht nur das Hören auf die Schlangenverheißung «Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist» (Ex 3, 5) fasste er als Adelsprädikat des Menschen auf, sondern auch den Turmbau zu Babel. Auch hier, im kollektiven Tun, zeige sich bei den Erdenkindern ein Werdenwollen, Seinwollen und Schaffenwollen wie Gott, das ihnen höchste Ehre mache. Das sei keine Hybris, sondern ein Sinnbild des Prometheischen in uns. Da Religion und Kirche jedoch keinerlei Interesse bekundeten am «Freiheitsglanz der Sache», hätten Sündenfall und Turmbau zu Babel stets «die schlechteste klerikale Presse» gehabt.

Wohin ein vom Gottesgehorsam gänzlich freigestelltes Wissen von Gut und Böse führen kann, zeigt nun gerade die Geschichte der «Göttin Vernunft». In ihrem Namen und dem der durch sie begründeten Revolution exekutierten die Jakobiner das was sie Tugendterror nannten und die Bolschewiki das was sie Wahrheitsterror hätten nennen können, einen Terror, der sich gegen Gegner und Anhänger richtete. Er führte am Ende zu Zuständen, in denen nicht nur

nicht mehr offen geredet, sondern nicht einmal mehr aufrichtig geschwiegen werden durfte. Das war der geistig gewalttätige Zug daran. Das eine lief auf Gewissensumkehr, das andere auf Gehirnwäsche hinaus. Doch es blieb nicht bei der Tyrannei der Ideen. Als es drauf ankam, schritt man zur Tat. Das manichäische Weltbild erlaubte den serienmäßigen Einsatz von Guillotine und Genickschuss. Bloch hat als Sozialist die entsprechenden historischen Praktiken zeitlebens als erzwungen verteidigt. In seinem Buch «Thomas Münzer als Theologe der Revolution» fällt der dafür zweckdienliche Begriff. Er heißt «Gewaltrecht des Guten».

Aber nicht nur der religiös nicht unmusikalische kommunistische Freigeist Bloch war anfällig für bizarre Umkehrungen, auch genuine Theologen waren es. Ich denke an eine Geschichte, die Fedor Stepun in seinem Aufsatz «Formen deutscher Sowjetophilie» von 1930 erzählt hat. Stepun gehörte zu den elf missliebigen Philosophen, die auf Anweisung Lenins 1922 ausgebürgert und per Schiff, dem nachmals berühmten «Philosophenschiff», gegen ihren Willen von Petrograd nach Stettin verbracht wurden. Darunter waren auch die Religionsphilosophen Nikolai Berdjajew und Walentin Bulgakow. 1926 wurde Stepun Professor an der Technischen Hochschule Dresden, wo er die Bekanntschaft eines renommierten protestantischen Theologen machte. Sie führten ausgiebige Gespräche untereinander. Meist ging es um den Bolschewismus. Stepun sah in der Russischen Revolution eine Fehlleitung religiöser Energien. Er verwies dabei auf Kierkegaard, der 1848 den Kommunismus als religiöse Bewegung der Zukunft gedeutet hatte.

Stepuns Gesprächspartner war religiöser Sozialist. Er verstand das Christentum vor allem als Glaubensaufruf zur sozialistischen Entscheidung, zum Aufbau einer von Grund auf neuen, anderen, gerechteren Gesellschaft. Dazu brauche es das enge Zusammengehen mit dem Proletariat. Stepun sah, wie die Beschämung der Protestanten über den Vorkriegsnationalismus ihrer Kirche sowie das Leiden am kraftlos gewordenen Glauben während der Weimarer Zeit in der Seele der linken Pastoren den Wunsch aufkeimen ließ, sich mit einer historisch aufstrebenden Gemeinschaftsbewegung zu verbinden. Religiosität war den religiösen Sozialisten nun wichtiger als Religion. Und so kam es, dass sie meinten, echte Religiosität hätte alle Formen des geschichtlich gewordenen Christentums abzulehnen, solange diese den Menschen daran hinderten, den Weg zu einer neuen Gesellschaft einzuschlagen. Von diesem Standpunkt aus war es nur noch ein Schritt bis hin zur religiösen Rechtfertigung des bolschewistischen Kampfes gegen die orthodoxe Kirche. Einige protestantische Theologen gingen sogar soweit, den Geschichtsmaterialismus von Marx als die zum Schutz des vermeintlich echten Christentums einzig mögliche Philosophie zu verteidigen.

Stepun, der die Revolution vom Oktober als Verrat an der Revolution vom Februar ansah, kam aus dem Staunen nicht heraus. Seine Begegnung mit besagtem evangelischen Theologen gipfelte schließlich in folgender Episode. In der Exilpresse war ein Aufsatz von Walentin Bulgakow erschienen. Er trug den Titel «Wie sie für den Glauben sterben». Stepun schreibt: «Ich erzählte den Inhalt und hielt mich besonders lange bei den von Rotarmisten erschossenen Bauern auf, die mit einem Gebet für ihre Peiniger starben. Und auf einmal wurde alles klar. Mit großer Aufrichtigkeit äußerte mein Gesprächspartner, sichtlich erschüttert von meinem Bericht, plötzlich den Gedanken, die exekutierenden Rotarmisten seien dennoch von einem lebendigen religiösen Gefühl erfüllt gewesen, wohingegen die Betenden ihren Tod mit den konventionellen Formen einer toten Religiosität abwehrten, einer, wie er sich ausdrückte, «dämonischen», das heißt ihrem Wesen nach Götzen anbetenden Orthodoxie.» Der Gesprächspartner war Paul Tillich.

Ich will hierzu nichts weiter sagen. Die Geschichte spricht für sich. Wir können uns nun fragen, was das Ganze mit der Erbsünde zu tun hat. Sünde ist religiös verstandene Schuld, sie ist keine Schuld vor den Menschen, sondern eine Schuld vor Gott. Erbsünde ist religiös verstandene Erbschuld. Das Dogma der Erbsünde sieht ausnahmslos jeden Menschen in einer Erbschuld vor Gott. Der Sozialist hingegen sieht sich frei davon, er kennt in eigener Sache, sprich der guten Sache, weder Sünde noch Schuld, schon gar keine Erbschuld. Nicolás Gómez Dávila, einer der scharfsinnigsten katholischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, hat einmal gesagt, der Sozialismus ist die Philosophie von der Schuld der andern. Da der Sozialist davon überzeugt ist im moralischen Plus zu stehen und seine Gegner im Minus, werden sie nicht widerlegt, sondern gebrandmarkt.

Kommt uns das nicht bekannt vor? Ich spreche von der Hypermoral des linkslastigen Zeitgeistes, von der gesinnungsethischen Zurichtung des Politischen, von der Selbstgerechtigkeit der Medien und dem sich alternativlos gebenden Regierungshandeln, ich spreche von der Absolutheitsethik humanitaristischer Diesseitsreligionen. Die Lehre von der Erbsünde könnte hier ein Heilmittel sein, denn sie untergräbt das Fundament des Pharisäertums und damit den moralischen Betrug und Selbstbetrug. Sie ermöglicht den entschlossenen Gebrauch der praktischen Vernunft und eine realistische Sicht auf die *Conditio humana*.

In gewisser Weise war auch Hegel dieser Ansicht. An einer Stelle seiner Rechtsphilosophie heißt es: «Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur aus böse sei, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also so zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen

zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildetem Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christentum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.»

Wie bei Bloch geht es auch bei Hegel, wenn er auf das Paradies zu sprechen kommt, um die Schlange und ihre Verführungskunst. Doch liegt es ihm fern, den Sinn des biblischen Narrativs umzukehren. Im Geiste, im Erkennen vollziehe sich die Entzweiung zwischen Schöpfer und Geschöpf, im Erkennen werde der Mensch schuldig, heißt es in der «Philosophie der Weltgeschichte», das Tier habe keine Schuld. Allerdings werde in der Erzählung vom Sündenfall auch die Prophezeiung der Versöhnung ausgesprochen, und zwar in den Worten, mit denen Gott die Schlange verflucht: «Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen: der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm in die Ferse stechen.» (Ex 3,14–15) Der Sündenfall ist für Hegel «der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird». Es kam ihm nicht in den Sinn, in der Schlange «die Raupe der Göttin Vernunft» zu sehen.

Hegel war nicht der erste, der die Lehre von der Erbsünde mit dem Grundproblem der Anthropologie verknüpfte, nämlich der Frage, woher das Böse kommt, wie es zu erklären und ob der Mensch von Natur aus ihm verfallen ist. An dieser Frage scheiden sich bis heute die Geister. Die optimistische Anthropologie ist der Auffassung, dass der Homo sapiens von Natur aus gut ist und es allein von den gesellschaftlichen Einrichtungen herrührt, wenn er Böses tut. So gesehen gibt es keine Schranke der Menschenbesserung. Das Böse kann aus der Welt geschafft werden. Man muss nur entschlossen ins Werk setzen, was Karl Popper *holistic social engineering* nannte, nämlich den Neubau der Gesellschaft von Grund auf. Was ja auch in regelmäßigen Abständen versucht wird. Die pessimistische Anthropologie sieht die Sache allerdings anders. Hier gehört das Böse zum Wesensgrund des Menschen. Die Vorstellung, es könnte ausgemerzt werden, gilt ihr als Wahnidee. Und die Vorstellung, es könnte ein kollisionsfreies Wertesystem, es könnte ausschließlich gesegnete Verhältnisse geben, als Illusion.

Das Dogma der Erbsünde stützt die pessimistische Anthropologie. Es besagt nichts anderes, als dass dem Menschen eine Wurzel des Bösen innewohnt, dass er offen ist für das Böse, ja, dass er gefährlich ist. Der Kern des Bösen ist etwas Geistiges, eine Schwäche der Versuchung gegenüber. Erbsünder sein heißt kein angeborenes Immunsystem gegen den Virus der Versuchung haben, ideologische Versuchung inclusive. Versuchung ist immer Versuchung des Willens. Wer nicht widersteht, erliegt der Verführung zur Willensverkehrung.

Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott entscheidet sich an dieser Stelle. In den Worten Jesu ist immer wieder die Rede davon. «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe», heißt es im Lukasevangelium. «Und führe uns nicht in Versuchung», heißt es im Vaterunser. Das Böse nistet dort, wo der Mensch diese Stimme überhört oder taub für sie ist. Erbsünde meint dieses Fehlen der Gottesantenne, ein Fehlen im Tun und Lassen, im Denken und Fühlen, im Wissen und Erkennen. Einsichtig wird dergleichen nur im Glauben. Im Unglauben ist es unbegreiflich.

Die Erbsünde als ewige, unwandelbare Struktur der Versuchungsanfälligkeit des Menschen gehört nicht zur frohen Botschaft. Das ist einer der Gründe ihrer Unbeliebtheit im heutigen Christentum. Man denkt an Karl Barth, der in ähnlichem Zusammenhang einmal sagte: «Wer wollte nicht lieber theologus gloriae als theologus crucis sein? Schon aus Menschenfreundlichkeit, um von der Bequemlichkeit nicht zu reden.» Sobald wir uns die anfänglichen, auf Augustinus zurückgehenden reformatorischen Bescheide zur Erbsünde in Erinnerung rufen, sehen wir, dass die alten Religionslehrer sich es nicht bequem gemacht haben mit dem Menschen. So heißt es in der 1531 von Melanchthon verfassten Apologie der Confessio Augustana über unseren «größten Jammer»: «daß wir Menschen alle also von Art geboren werden, daß wir Gott oder Gottes Werk nicht kennen, nicht sehen noch merken, Gott verachten, Gott nicht ernstlich fürchten noch vertrauen, seinem Gericht oder Urteil feind sind. Item daß wir alle von Natur vor Gott als einem Tyrannen fliehen, wider seinen Willen zürnen und murren. Item uns auf Gottes Güte gar nicht lassen noch wagen, sondern allzeit mehr auf Geld, Gut, Freunde verlassen.» Das klingt nicht gerade nach lupenreiner Gottebenbildlichkeit. Die *Imago Dei* des Menschen hat durch Adams Fall einige Kratzer bekommen, so dass die Erbsünde – ganz unabhängig von der Frage der Übertragung, die ich hier beiseitelasse – als angeborene Gottesflucht, Unglaube, *aversio a Deo*, ja gleichsam als angeborener Atheismus aufgefasst werden kann.

Allerdings ist der anthropologische Pessimismus nicht das letzte Wort in der Lehre vom *peccatum originale originatum*. Sie eröffnet auch Wege heraus aus der Gottesferne, dem Unheil des in Adam vermaledeiten alten, und Wege hin zur Gottesnähe, zum Heil des in Christus gebenedeiten neuen Menschen. Aber das ist schon ein anderes Kapitel. Davon kann ich hier und jetzt nicht handeln. Die Überschriften wären Buße, innere Umkehr, Reinigung des Herzens, lauter Sachen, die vom gläubigen Menschen und dem aufrichtigen In-sich-Gehen ihren Ausgang nehmen. Gómez Dávila sagt: «Ich kenne keine Sünde, die für eine edle Seele nicht ihre eigene Strafe wäre.» Von Gnade und Erlösung, den schönsten Verheißungen des Christentums, will ich gar nicht reden. Sie kommen allein von Gott.

Ist die Vorstellung der Erbsünde eine religiöse Fesselung? Ist sie ein Fluch, eine Schmach, eine Schande gar, weil sie dem einzelnen Menschen qua Herkunft die Last einer schuldlosen Schuld aufbürdet? Man sollte an Jochen Kleppers «Trostlied am Abend» denken, an die an Gott gerichtete Schlussstrophe:

Hat meine Sünde mich verklagt,
Hast du den Freispruch schon verkündet.
Wo hat ein Richter je gesagt,
Er sei dem Schuldigen verbündet?
Was ich auch über mich gebracht,
Dein Wort hat stets mein Heil bedacht.

Natürlich, Sünde ist nicht gleich Erbsünde. Eine Sünde ist zeitlich begrenzt, sie kann bereut werden, sie wird vergeben, man kann sich von ihr reinigen und dann ist sie getilgt. Die Erbsünde ist überzeitlich, sie kann nicht bereut werden, man kann sich nicht von ihr reinigen, sie kann nicht gänzlich getilgt werden.

Aber durch das Sakrament der Taufe geschieht es, dass sie von Gott nicht mehr zugerechnet wird, dass das Schuldmoment in ihr vergeben wird. Luther hat in einer seiner Tischreden ein gutes Bild dafür gefunden: «Die Erbsünde nach der Taufe ist gleich wie eine Wunde, die zu heilen anfängt. Es ist zwar eine rechte Wunde, aber doch wird sie geheilt und ist im steten Fortgang des Heilens, ob sie wohl noch eitert und wehe tut. So bleibt zwar die Erbsünde in den Getauften bis zum Tode, dennoch wird sie ständig getötet; der Kopf ist ihr ab, dass sie uns nicht verdammen und anklagen kann.»

Das Dogma der Erbsünde mündet in das Gebot des Christenmenschen, sich ihren Wirkungen entgegenzustellen. «Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt», lautet ein Christuswort aus dem Markusevangelium. «Ich glaube», ruft der Vater des kranken Kindes zu Jesus hin, «ich glaube; hilf meinem Unglauben!» Wer indes resigniert, der kriegt von Luther den Bescheid: «Die aber nicht wider ihre Sünden streiten, sondern bewilligen darein, die fallen gar wiederum in die Erbsünde, und werden, wie sie vor der Taufe sind gewesen.»

Die Erbsünde, und mit ihr auch der Schmerz daran, gehört zur Grundaussstattung des Menschen. In diesem wie in jedem Schmerz steckt eine Wahrheit, die ohne ihn nicht erfahrbar ist. Viktor von Weizsäcker, der Begründer der medizinischen Anthropologie, sagt: «Im Schmerz ist aber das enthalten, daß etwas nicht sein *soll*, was doch ist, und dieser Widerspruch von Sollen und Dasein ist die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur. Der Mensch als Kreatur hat nicht nur die kalte Existenz, sondern sein Dasein ist immer ein So-sein-Sollen: dies ist der richtige ontologische Begriff vom Menschen und seiner Wirklichkeit. Seine Ontologie ist daher eigentlich nicht eine Lehre vom Sein, sondern eine Lehre von Geboten.»

Theologie ist ein wesentlicher Teil solcher Lehre. Der Ursprung der Religion liegt nicht, wie die Aufklärung meint, in der durch Unwissenheit verursachten Angst der Erdenkinder vor der übermächtigen Natur, sondern sie liegt letztlich im Wissen und Ahnen der unauslotbar tiefen Zwiespältigkeit des Menschenwesens selbst. Einer Zwiespältigkeit, die, biblisch betrachtet, selber eine Folge der Erbsünde ist. Wer dies erkennt, wer dies abschaffen will, muss den Menschen selbst abschaffen.

Anmerkungen

- 1 Vortrag bei einem Studientag zum Thema Erbsünde in der Katholischen Akademie Berlin am 27. Januar 2018.

Abstract

Apology of Original Sin: An Attempt to Understand the Dogma. The concept of Original sin can be understood as the eternal and unalterable structure of man's tendency to be tempted. There is no natural immune system against the virus of (ideological) temptation. Any temptation is temptation of the human will, is temptation in order to reverse the will. The Dogma of Original sin is a remedy for deception and self-deception of man.

Keywords: sin – peccatum originale – anthropology – Ernst Bloch – St. Augustine

RELIGIONSWISSENSCHAFTEN UND KATHOLISCHE THEOLOGIE

Eine Annäherung an Hans Joas' Vermittlungsversuch
im neuen Streit der Fakultäten

In der Familie der Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen, ging es noch nie besonders harmonisch zu. Man denke an den alten «Streit der Fakultäten», der mit der Etablierung der Philosophie als eigenständiger Disziplin unter dem Dach der abendländischen Universitäten aufkam und seit Immanuel Kant mit anhaltender Schärfe ausgetragen wurde.

Dieser Streit ist jedoch in der erheblich gewachsenen Familie der religionserforschenden Wissenschaften nicht mehr der einzige. Mit den neuzeitlichen Geistes- und Sozialwissenschaften sind auch neue Religionswissenschaften entstanden. Religion ist ein Thema etwa für die Geschichtswissenschaft, die Psychologie und die Soziologie; nur zum Teil sind diese Perspektiven zu einer eigenständigen Disziplin namens Religionswissenschaft (im Singular) verschmolzen. Mit den historischen Wissenschaften steht die Theologie nach langen Kämpfen derweil in einem fragilen Burgfrieden. Zwischen Theologie und Religionspsychologie bzw. -soziologie hingegen herrschte bis zuletzt Fremdheit und Misstrauen.

Die Theologie fürchtet dabei vor allem einen psychologischen oder soziologischen Reduktionismus, der im Glauben nur einen Bewusstseinszustand und in der Kirche nur eine bestimmte Form des Sozialen sieht. Gläubige empfinden die religionswissenschaftliche Erforschung ihres Glaubens zuweilen als Zumutung oder gar Kränkung. Dabei haben sich die neuen Religionswissenschaften in der Tat oft als exklusive Alternative zur Theologie, ja zum Glauben selbst profiliert. Auch haben die kanonischen Vertreter der Religionssoziologie nur in seltenen Fällen eine Religion praktiziert oder gar die Nähe zur Theologie gesucht.

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien sowie Mitarbeiter dieser Zeitschrift

Hinzu kommt eine konfessionelle Facette, die das Verhältnis zwischen Religionssoziologie und *katholischer* Theologie zumindest in Deutschland zusätzlich belastet. Es war Max Weber, der den Gegenstand der Soziologie, die moderne Gesellschaft, und damit auch die Disziplin selbst genealogisch mit dem Protestantismus verbunden hat. Nur dieser habe die Voraussetzungen für die moderne Wissenschaft schaffen können, auch wenn er sich für den heroischen Agnostiker Weber dadurch als Religion selbst erübrigt hat. Durch ihren Übervater ist die deutsche Soziologie in eine geistesgeschichtliche Erzählung eingebettet worden, die Katholiken weit mehr als Protestanten vor eine ungünstige intellektuelle Alternative stellt: entweder katholisch oder modern; entweder katholische Theologie oder Soziologie.

Diese Alternative hat in den letzten beiden Jahrzehnten an Schärfe verloren. Keinen geringen Anteil daran hatte der Soziologe Hans Joas (geb. 1948). Der bekennende Katholik hat seine Brückenschläge dabei nicht aus dem Dunstkreis des deutschen katholischen Wissenschaftsbetriebes heraus unternommen. Als Fachvertreter von Rang ist er seit langem in Debatten zur Handlungstheorie, zur Soziologie der Gewalt und zur Wertsoziologie¹ präsent. Besondere Beachtung gefunden hat sein Buch *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*.² Vor allem aber hat Joas gemeinsam mit dem spanischen Soziologen José Casanova die säkularistische Drift der klassischen Modernisierungstheorie kritisiert. Ausgehend von der anhaltenden weltweiten Blüte der Religionen auch in sich rasant modernisierenden Gesellschaften haben Joas und Casanova erfolgreich dafür gestritten, die Kopplung von Säkularisierung und Modernisierung, wie sie vor allem auf europäische Staaten zutrifft, als kontingentes historisches Phänomen und nicht als soziologische Gesetzmäßigkeit zu begreifen, die früher oder später überall greift.³

Damit hat Joas die Aufmerksamkeit von Kirche und Theologie geweckt und konnte in der Folge auch in der kirchlichen Öffentlichkeit für religionssoziologische Einsichten werben. In diesem Rahmen entstanden seine Bücher *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*⁴ und *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*.⁵ 2015 sprach er gemeinsam mit Casanova in Rom auf Einladung der Päpstlichen Universität Gregoriana und des Päpstlichen Rates für Kultur auf einer Konferenz mit dem Titel «Renewing the Church in a secular age». ⁶ Bereits 2012 sprach er als erster Inhaber der Gastprofessur der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung über «Sakralisierung und Säkularisierung». In diesem Rahmen entstand nach eigenen Angaben die Idee zu seinem jüngsten Buch, das bereits breite Beachtung gefunden hat. Unter dem Titel *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* legt Joas die breit angelegte Grundlegung einer Soziologie der Religion vor.⁷ Als Antipoden hat sich Joas dabei, wie der

Untertitel anzeigt, keinen geringeren als Max Weber selbst ausgesucht, der die abendländische Geschichte als fortschreitenden Prozess der «Entzauberung» gedeutet hatte. Doch bleibt Joas nicht auf Weber fixiert, sondern sucht einen säkularistischen Fachkonsens zu stören, für den der Entzauberungsbegriff exemplarisch stehen soll. Joas' Ziel ist also nichts weniger als ein erneuertes Selbstverständnis der Soziologie, das offen für gelebte Religion ist.

Grundzüge dieses Entwurfs sollen im Folgenden zunächst knapp umrissen werden. Joas' Überlegungen lassen sich dabei drei zentralen Feldern zuordnen: der Geschichte und dem methodischen Profil der Soziologie, der soziologischen Deutung und Erklärung von Religion und schließlich der universalhistorischen Verortung von Religion. Im Anschluss daran sollen nicht einzelne Thesen des Buches, die die Geschichte der Soziologie betreffen, diskutiert werden. Insbesondere die Frage, ob Max Webers Entzauberungsthese bei Joas richtig gedeutet wird, soll der soziologischen Fachdiskussion überlassen bleiben.⁸ Stattdessen möchte ich Joas' jüngstes Buch zum Anlass nehmen, um grundsätzlicher nach dem Verhältnis zwischen Religionswissenschaften und katholischer Theologie zu fragen, wie es von Joas her sichtbar wird. Diese Frage steht zwar eher am Rande seines Werkes; sie drängt sich durch den wissenschaftsgeschichtlichen Zuschnitt und den wissenschaftspolitischen Impetus, die Joas' Konzeption einer religionsoffenen Religionswissenschaft zweifellos kennzeichnen, für den katholischen Theologen jedoch geradezu auf. Ziel der Überlegungen ist es, der Vermittlungsleistung, die Joas zwischen Religionswissenschaft und gelebter Religion erbringt, aus theologischer Sicht entgegenzugehen und dabei kritisch mitzureflekieren, welche Konsequenzen daraus für das methodische Profil und den Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie erwachsen.

1. Eine alternative Geschichte der Religionssoziologie

Was das Fach Soziologie betrifft, überschreitet Joas in mehrfacher Hinsicht Grenzen. Zunächst plädiert er dafür, sein methodisches Profil nicht zu verengen. Insbesondere die Religionssoziologie müsse offen bleiben für historische, psychologische und ethnologische Erkenntnisse. Dies öffnet zugleich einen anderen Blick auf die Wissenschaftsgeschichte der Soziologie mit einem erweiterten Kanon von Klassikern, der über Weber, Parsons und Luhmann hinausgeht. Entsprechend zielt das erste Drittel des Buches darauf, eine andere, eine religionsfreundliche Geschichte der Soziologie zu schreiben.

Dabei erinnert Joas zum einen an Denker, die selbst religiös waren und/oder ihre soziologischen oder psychologischen Beiträge nicht als reduktionisti-

sche Deutungen religiöser Phänomene verstanden wissen wollten. Ausführlich geht Joas auf William James und Ernst Troeltsch ein, deren pragmatistisches und historistisches Erbe er gleichermaßen für die Soziologie reklamiert. Der Psychologe James steht dabei für eine empirisch gesättigte Phänomenologie religiöser Bewusstseinszustände, die in der deutschen Religionsphilosophie ihres gleichen suche. Die Behauptung, eine solche finde sich bereits bei Schleiermacher, weist Joas ausführlich zurück.⁹ In dem protestantischen Theologen Troeltsch hingegen sieht Joas einen Weber methodisch ebenbürtigen, aber weniger voreingenommenen Soziologen des Christentums, dessen Werk nach dem Ersten Weltkrieg zwischen die Fronten einer säkularistischen Soziologie und einer soziologiefeindlichen Theologie geraten sei (171f; 292ff).

Zum anderen ist Joas bemüht zu zeigen, dass auch agnostische Klassiker für eine religionsoffene Soziologie adaptiert werden können, wenn man vorhandene Interpretationsspielräume nutzt und problematische Vorannahmen korrigiert. Das gilt etwa für die religionsgeschichtliche Pionierarbeit David Humes in seinem Werk *The natural history of religion* aus dem Jahr 1757, das in Deutschland gerade von Verteidigern des Christentums wie Hamann und Herder begeistert aufgegriffen wurde, da es einen neuen Zugang zur Sprache biblischer Texte eröffnete (50–56). Es gilt auch für den anderen großen Klassiker der Soziologie neben Weber, den französischen Denker Émile Durkheim (115–123), der ein distanziert bis ablehnendes Verhältnis zur Religion hatte. Seine zentrale religionssoziologische Leistung besteht für Joas darin, die Bedeutung kollektiver Rituale für die Religion erkannt zu haben. Anders als der auf individuelle Bewusstseinszustände fokussierte James sah Durkheim religiöse Transzendenzerfahrungen an die Ausübung einer gemeinschaftlichen rituellen Praxis gebunden, die das außeralltägliche vom alltäglichen Leben absondert, es zum *sacrum*, zum Heiligen macht. Obwohl Durkheim seine Theorie mit Blick auf religiöse Phänomene entwickelt, die dem modernen Menschen denkbar fernzustehen scheinen – er bezog sich vor allem auf ethnologisches Material über totemistische Kulte der australischen Ureinwohner –, ging er davon aus, dass auch moderne Gesellschaften solche Formen der Sakralisierung kennen, wenn sie – die Zivilreligion der französischen Republik vor Augen – etwa den Fortschritt, die Demokratie oder die Menschenrechte zu «neuen Göttern» erheben. In der Bildung von «Idealen» durch kollektive Praktiken sieht Durkheim letztlich eine Konstante menschlicher Gemeinschaftsbildung, auf die kein soziales Gebilde verzichten kann (122f). Diese Einsicht ist nach Joas für eine religionsoffene Soziologie von hohem Wert und lässt sich auch ohne die reduktionistische Deutung Durkheims, der in der Idealbildung immer und in jedem Fall die «Selbtsakralisierung» eines Kollektivs sieht, aufgreifen (136).

2. Religion und Idealbildung: gegen das Entzauberungsnarrativ

Joas' alternative Wissenschaftsgeschichte der Soziologie ist damit bereits auf die Gewährsmänner für sein eigenes Religionskonzept zugeschnitten. Entscheidend ist hierfür, dass religiöse Erfahrung und religiöses Handeln von ihrem Ursprung her und in ihrer Struktur keine soziologische Klasse *sui generis* bilden,¹⁰ sondern in einem größeren anthropologischen Rahmen, dem Vorgang der «Idealbildung», stehen. Die Entstehung der Religion ist eine bestimmte Form der Herausbildung von «Werten» durch ein komplexes Zusammenspiel von vorreflexiven Erfahrungen und ihrer Deutung und Artikulation, das Joas in einem mehrstufigen «Grundriß einer Theorie der Sakralisierung» beschreibt (425–440). Den Ausgangspunkt bilden dabei, wie schon in früheren Veröffentlichungen,¹¹ Phänomene, die Joas als «Erfahrungen der Selbsttranszendenz» bezeichnet. Dabei handelt es sich um «Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens» (431). Ihnen eignet eine «affektive Gewißheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht» (434). Von James inspiriert bezeichnet Joas solche Erfahrungen häufig als «Ekstase» oder «Ergriffensein». Mit Troeltsch und dem Pragmatismus möchte er diese jedoch nicht ungeschichtlich und individualistisch verstehen, sondern ihre sprachliche und symbolische Vermittlung ernst nehmen. Von besonderer Bedeutung ist dabei der von Durkheim beschriebene Vorgang «Sakralisierung», der das «Heilige» und die «Ideale» immer schon in den Kontext der Konstitution von Gemeinschaften und damit in die Nähe von Machtfragen stellt (440f).

Joas nähert sich dem Phänomen Religion damit auf ganz andere Weise, als es in Max Webers Entzauberungsthese vorausgesetzt ist. Er hat sich die Mühe gemacht, alle Stellen, an denen Weber die abendländische Geschichte als einen fortschreitenden Prozess der «Entzauberung» deutet, zusammenzutragen und zu analysieren. Dabei hat er insgesamt 17 Stellen eruiert (214); die meisten davon finden sich in Webers *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*, insbesondere in der berühmten Schrift über die *Protestantische Ethik*, sowie in dem ebenfalls berühmten Text *Wissenschaft als Beruf*. Joas kann zeigen, dass der Begriff eine schillernde Bedeutungsvielfalt aufweist. Zwei Varianten stehen in besonders deutlichem Kontrast zu Joas' Religionskonzept.

Zunächst meint «Entzauberung» bei Weber die fortschreitende Zurückdrängung von magischen religiösen Praktiken. Für Weber besteht Religion von ihrem Ursprung her vor allem in Praktiken des «Gotteszwanges», d.h. in Handlungen, mit der höhere Mächte beeinflusst werden sollen. Religiöse Handlungen haben demnach durchgängig zweckrationalen Charakter. Auch

liturgische Akte der «höheren» Religionen, z.B. die katholischen Sakramente, führt Weber auf die Struktur magischen Handelns zurück (226). Für Joas wird Religion dadurch instrumentalisiert, da ihre ursprüngliche Erfahrungsdimension nicht in den Blick gerät. Auch scheint Weber davon auszugehen, dass religiöse Symbole erst sekundär zu einer ursprünglich naturalistischen Weltdeutung des Menschen hinzutreten (248).

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man eine weitere Bedeutung des Entzauberungsbegriffs beachtet. Als «Entzauberung» bezeichnet Weber nicht nur das Verschwinden magischer Praktiken, sondern auch die angebliche «Verwandlung» der Welt in einen «kausalen Mechanismus» durch das neuzeitliche Ideal empirisch-rationaler Erkenntnis (231). Joas weist darauf hin, dass Weber zwar «weder Materialist noch reduktionistischer Naturalist» war und man auch bei ihm insofern nur von einer «halbierten Entzauberung» sprechen könne (232). Dennoch meint Weber immer wieder einschränken zu müssen, dass der moderne Mensch grundsätzlich in einer illusionslosen Welt lebe, die ihm keinerlei religiöse oder ethische Orientierung mehr geben könne. Für Joas sind dies Überforderungen, die die Wege außer Acht lassen, die das neuzeitliche Denken als Alternative zu einem naturalistischen, kausal determinierten Universum entwickelt hat. Dabei hat Joas im Wesentlichen zwei Wege vor Augen: den transzendentalphilosophischen nach Kant und den «expressivistischen und pragmatischen» (231) von Herder und James.

So hält Joas der naturalistischen Variante der Entzauberungsthese ein Gedankenexperiment von James vor: «Stellen Sie sich vor, wenn es Ihnen möglich ist, Sie seien plötzlich aller Ihrer Gefühle entkleidet, die Ihre gegenwärtige Welt in Ihnen auslöst, und versuchen Sie sich vorzustellen, wie diese Welt nun ganz allein für sich existiert, ohne Ihre positive oder negative, zuversichtliche oder besorgte Deutung.»¹² (249) Für Joas steht fest, «daß wir in einer puren Welt der Tatsachen nicht leben können, weil eine solche Welt für uns tot wäre. Es wäre nicht das Weltverständnis des illusionslosen Realisten, sondern des Depressiven, das damit gekennzeichnet ist.» (250)

Das Entzauberungsnarrativ unterstellt Joas zufolge, dass wir zu einer «urwüchsig bedeutungslosen» Welt nachträglich Bedeutungen hinzufügen. Denn offenbar soll entzaubert werden, was zuvor verzaubert wurde. «Das Bild der Verzauberung im Sinne einer Projektionstheorie ist aber für die Entstehung derjenigen vitalen Grundhaltung des Menschen, in der die Welt als werthaltig erlebt wird, ganz unangemessen. Wenn Menschen eine Tätigkeit um ihrer selbst willen genießend ausüben, wie es im Spiel oder bei der lustvollen Arbeit der Fall ist, dann projizieren sie nichts, geben sich nicht Illusionen hin und werden nicht Opfer eines Zaubers, von dem sie sich wieder befreien sollten.» (251) Hier zeigt sich der tragische Zusammenhang, in dem bei Weber

die Überlegenheit der abendländischen Rationalität mit einem umfassenden Sinnverlust steht.¹³

3. Religion in menscheitsgeschichtlicher Perspektive: Kontinuität und Wandel

Wer von einem solchen nicht ausgeht, erzählt schließlich auch die Geschichte der europäischen Moderne und letztlich die Menschheitsgeschichte anders. Auch hier weicht Joas erheblich von einem Fachkonsens ab, der «Entzauberung» als ein universalhistorisches Leitmotiv betrachtet. Er warnt vor der Verflechtung des Entzauberungsbegriffs mit anderen «gefährlichen Prozeßbegriffen» wie «Differenzierung», «Rationalisierung» und «Modernisierung» (355). Solche Begriffe sind nicht nur deshalb problematisch, «weil sie Tendenzen langfristigen historischen Wandels immer schon zu kennen vorgeben oder heterogene und widersprüchliche Veränderungen homogenisieren und vereindeutigen» (356). Sie haben auch wesentlich dazu beigetragen, dass eine «Moderne ohne Religion» zum hauptsächlichen Gegenstand der Soziologie werden konnte (360).

Mit Blick auf die universalhistorische Rolle von Religion schlägt Joas daher vor, drei Begriffspaare zu unterscheiden: heilig/ profan, transzendent/ immanent und religiös/ säkular (253ff). Das erste Begriffspaar bildet für Joas eine Konstante der Menschheitsgeschichte, in deren Rahmen sich grundsätzlich auch die Religion bewegt. Joas behauptet jedoch nicht die «anthropologische Universalität von Religion», sondern die «Universalität von Erfahrungen der ›Selbsttranszendenz‹ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von ›Heiligkeit‹» (439f). Der Gegensatz religiös/ säkular hat seinen Ort demgegenüber in einer spezifischen historischen Situation, die mit dem Aufkommen einer «säkularen Option» (Charles Taylor) zusammenfällt. Zur Option wird eine nichtreligiöse Weltdeutung erst ab etwa 1800, und es ist für Joas keineswegs ausgemacht, dass sie weltgeschichtlich gesehen die Oberhand gewinnen wird.

Das Begriffspaar transzendent/ immanent ist dagegen auf dem Feld der Entwicklung der Religion und ihrer Bedeutung für die Menschheitsgeschichte angesiedelt. Gegenläufig zu Durkheim, für den die Struktur der Sakralisierung immer dieselbe bleibt, soll der Begriff «Transzendenz» eine durchaus fragile religionsgeschichtliche Errungenschaft beschreiben, die in der älteren Literatur durch die Gegenüberstellung von «Erlösungsreligionen» und «niederen Religionen» zum Ausdruck gebracht wurde (286). Damit schließt Joas an die von Karl Jaspers formulierte und seither vielfältig weiterentwickelte «Achsenzeittheorie» an. Demnach treten während des ersten vorchristlichen Jahrtausends in unterschiedlichen Kulturkreisen vielfältige kulturelle Innovationen mehr

oder weniger parallel auf (297). Bereits Jaspers macht dafür einen Transzendenzschwund innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen verantwortlich. Durch die Betonung der Transzendenz Gottes, wird die soziale Ordnung zu einer weltlichen Angelegenheit. Die Sakralität politischer Herrschaft steht ebenso in Frage wie die religiöse Legitimation sozialer Ungleichheit. Elemente eines moralischen Universalismus entstehen in den unterschiedlichsten Kulturen. Joas sieht diesen religionsgeschichtlichen Entwicklungsschub vor allem als Reaktion auf die Herausbildung von Imperien und ihren sakral legitimierten Herrschaftsformen (341f) und lässt neben dem Begriff der Transzendenz eine Reihe anderer Ausdrücke gelten, die die zugrundliegende Innovation beschreiben.¹⁴

Dabei geht es jedoch nicht allein um die Deutung eines bestimmten Abschnittes der Religionsgeschichte, sondern um die Struktur eines bis heute unabgeschlossenen Prozesses. So stellt die mit dem Begriff «Transzendenz» bezeichnete «Reflexivierung des Heiligen» (269) zwar eine universalgeschichtliche Innovation dar. Diese ist jedoch keineswegs dauerhaft gesichert. Denn die fortlaufende Folge von Sakralisierungen und Entsakralisierungen in der Geschichte lässt nicht erkennen, dass «archaische» Formen der Sakralisierung, in der sich etwa ein Kollektiv oder eine Herrscherfigur sakralisiert, einfach verschwunden sind. «Nothing is ever lost» lautet daher das Leitmotiv des letzten großen, nun von Joas fortgeführten, Werkes zur Achsenzeit aus der Feder des verstorbenen amerikanischen Religionssoziologen Robert Bellah.¹⁵ «Transzendenzschübe» sind also weniger Durchbrüche zu etwas Bleibendem, als etwas, das angesichts der Tendenz zur Selbstsakralisierung politischer Ordnungen immer wieder Sprengkraft entfalten kann. Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und die gegenwärtig wiederaufkeimenden Nationalismen zeugen davon.

4. Joas' neue Religionswissenschaften und der Ort der Theologie

Inwiefern trägt Joas' Entwurf dazu bei, Religionswissenschaften und Theologie in ein neues Verhältnis zu setzen? Joas hat die Tür der neuen Religionswissenschaften zur gelebten Religion weit aufgestoßen. *Die Macht des Heiligen* legt nahe, dass Religion nach wie vor möglich, sinnvoll und von bleibender Relevanz für die Geschichte der Menschheit ist. Methodisch entscheidend ist dabei, dass Joas eine nicht-reduktive Deutung der Religion vornimmt, wie sie im Ausgang von William James' Verständnis «religiöser Erfahrung» gewonnen werden kann. Schon James hatte sich gegen eine *nothing-but*-Perspektive in der Religionspsychologie gewandt, die religiöse Erfahrung zu *nichts als* psychischen Vorgängen degradiert.¹⁶ Ebenso zielt die anthropologisch-soziologische

Einbettung religiöser Erfahrung bei Joas nicht darauf, sie als etwas Anderes zu entlarven als die Subjekte, die diese Erfahrungen machen, in ihnen sehen, wenn sie diese als «Offenbarung» Gottes deuten.

Allerdings kann «Offenbarung», wie Joas im Anschluss an Troeltsch ausführt, nicht Gegenstand der Religionswissenschaften sein. Diese können religiöse Wahrheitsansprüche, die sich auf «Wunder» oder «Offenbarungen» richten, immer nur als «empirische Tatsache» betrachten (180f). Joas betont an dieser Stelle noch einmal, dass auch für Troeltsch damit die Perspektive der Gläubigen nicht ausgehebelt werden soll. Es ist gerade das Spezifikum der von James und Troeltsch angestoßenen Neujustierung des Verhältnisses von Wissenschaft und gelebter Religion, die Selbständigkeit des Religiösen an die Unableitbarkeit individueller religiöser Erfahrung zu koppeln. Diese Vermittlung von Religion und Wissenschaft beruht entscheidend darauf, dass religiöse Erfahrung *als solche* nicht Gegenstand der Religionswissenschaften sein kann, sondern nur insofern diese einen psychischen, geschichtlichen und sozialen Niederschlag findet.

Steht damit die Gefahr des Irrationalismus im Raum? Unverkennbar ist zunächst, dass die von Joas konstruierte geistesgeschichtliche Genealogie einer religionsfreundlichen Religionswissenschaft in der romantischen Aufklärungskritik wurzelt und sich durchgängig kritisch auf den Rationalismus der Aufklärungsphilosophie bezieht. Das gilt für Hamann und Herder ebenso wie für James und Troeltsch oder heute Charles Taylor, dem Joas sich besonders verbunden weiß. Dabei lassen sich Spannungen zwischen Joas' theoretischen Gewährsmännern nicht leugnen. Troeltsch etwa, der als einer der ersten die Erkenntnisse James' für den deutschen Sprachraum rezipiert hat, sah bei dem amerikanischen Psychologen ein erkenntnistheoretisches Defizit, das er selbst durch eine weiterentwickelte, geschichts- und erfahrungskompatible Form des Kantischen Kritizismus ausgleichen wollte.¹⁷ Joas schenkt diesem philosophischen Strang des Troeltsch'schen Werkes kaum Aufmerksamkeit, sondern bedient sich seinerseits des philosophischen Pragmatismus, um eine positivistische und naturalistische Sozialwissenschaft zu bekämpfen. Schließlich fällt in seiner Deutung der Achsenzeittheorie die eher marginale Rolle der Philosophie auf, obwohl er der Vermittlerrolle, die die Philosophie in Jaspers' ursprünglicher Achsenzeittheorie einnimmt, durchaus wohlwollend begegnet (300f). Die gängige These, dass die achsenzeitliche «Reflexivierung des Heiligen» im Falle Griechenlands durch die klassische Philosophie vorangetrieben wird, streift Joas nur kurz (312) und konzentriert sich stattdessen auf den Nachweis, dass Religionen aus ihrer eigenen, wenn auch konfliktiven und kontingenten, Entwicklungsdynamik heraus Reflexivität und moralischen Universalismus hervorbringen können. Versuchen, die achsenzeitlichen Errungenschaften als eine Vorstufe einer generell religionskritischen Aufklärung zu deuten, begegnet er dagegen mit Distanz (314f).

Es liegt auf der Hand, dass sich an dieser Stelle die Geister scheiden – je nachdem, wie groß man die Gefahr des religiösen Irrationalismus einschätzt¹⁸ und wie stark die Philosophie als kritische Instanz folglich sein muss, um dieser Gefahr zu wehren. Wie stabil dabei die Basis einer philosophischen Kritik der Religion sein kann, ist in erster Linie eine erkenntnistheoretische Frage, die ihren Ort in der Auseinandersetzung zwischen der Religionsphilosophie und den neuen Religionswissenschaften hat. Wie groß das Potenzial der Religionen zur Selbstaufklärung bzw. ihre Neigung zu Pathologien der Vernunft ist, führt hingegen auf das Feld der Empirie.

Was folgt aus alledem nun aber für die Theologie? Es fällt auf, dass von der Theologie als Wissenschaft bei Joas kaum die Rede ist. Erwähnung findet sie vor allem, wo er auf den Umschwung in der evangelischen Theologie nach 1918 zu sprechen kommt, also auf jene theologiegeschichtliche Zäsur, der die liberale Theologie und mit ihm auch Troeltsch zeitweise zum Opfer fällt.¹⁹ Dieser ist selbst bekanntlich in späten Jahren zur philosophischen Fakultät gewechselt, ohne freilich sein christliches Selbstverständnis aufzugeben zu haben. Der Fall Troeltsch ist dabei durchaus signifikant für Joas' Perspektive: Was er im Blick hat, sind Historiker, Psychologen und Soziologen, die offen für Religion oder selbst religiös sind. Die Vereinbarkeit von moderner Wissenschaft und gelebter Religion – das ist das Programm.

Für eine Ortsbestimmung der Theologie stehen dadurch zwei Möglichkeiten im Raum. Die *erste* Möglichkeit besteht darin, die Theologie ganz auf die Seite der Geistes- und Sozialwissenschaften zu stellen, gewissermaßen als Religionswissenschaft mit Spezialgebiet Christentum. Die Wissenschaftsgeschichte bietet durchaus Beispiele dafür, dass die Grenzen zwischen der Theologie und den entstehenden Religionswissenschaften fließend sein konnten.²⁰ Theologie nähert sich ihrem Gegenstand dann mit denselben Methoden, die durch die Religionswissenschaften an alle Religionen herangetragen werden. Historische, soziologische, psychologische Methoden erschließen die Bedeutung christlicher Glaubensvollzüge und bilden – je nachdem wie weit ihr kritischer Anspruch reicht – ein Korrektiv gegen irrationale Ausschläge. Dass sich die beteiligten Wissenschaftler selbst zum Christentum bekennen, ist dabei für ihre Arbeit zwar nicht ohne Bedeutung, wie nicht zuletzt Joas' Blick auf die von Agnostikern geprägte Wissenschaftsgeschichte der Soziologie nahelegt, aber doch letztlich nicht so ausschlaggebend, dass die Objektivität der Forschungsergebnisse damit steht und fällt. Im Gegenteil: Für den Wissenschaftscharakter einer so verstandenen Theologie trägt das Vorhandensein oder Fehlen der gläubigen Stellungnahme gerade nichts aus.

Eine *zweite* Möglichkeit, die von Joas zumindest angedeutet wird, liegt im

umgekehrten Weg, Theologie ganz auf die Seite der gelebten Religion zu stellen. Theologie ist auch dort, wo sie lehrhaft ist, eine besondere Artikulationsweise religiöser Erfahrung und damit in einem bestimmten Sinne abgeleitet und sekundär. Diese Annahme ist für die von Joas in Anspruch genommene geistesgeschichtliche Genealogie durchaus charakteristisch und taucht daher in seiner Darstellung immer wieder auf. Bei William James sieht er die Einsicht grundgelegt, dass «religiöse Lehren» als «Artikulationsversuche religiöser Erfahrung» zu verstehen sind (65). Dabei bleibt Joas, auch wenn er James' Individualismus überwinden will, indem er den gemeinschaftlichen Kultus als konstituierenden Ort religiöser Erfahrung hervorhebt und mit Troeltsch diesen Kultus als eine der «Hauptwurzeln» (182) der Dogmenentwicklung bestimmt.²¹ Joas schließt damit an einen Strang der protestantischen Exegese um 1900 an, die das Entstehen des Christus-Dogmas auf den altkirchlichen Christus-Kult zurückführt. Theologie, religiöse Lehre, kann in einem so weiterentwickelten Verständnis religiöser Erfahrung also durchaus liturgie- und kirchenbezogen sein. Was sie aber streng genommen nicht ist, ist eine Wissenschaft. Sie ist ein expressiver Vollzug, der eher der Dichtung und der Rhetorik verwandt ist.

Es ist nicht zu bestreiten, dass die beiden sich von Joas her abzeichnenden Möglichkeiten, wesentliche Aspekte heutiger theologischer Arbeit erfassen. Dass dem auch in der katholischen Theologie so ist, zeigt wie weit sie sich faktisch auf die geistesgeschichtlichen Umbrüche der Moderne eingelassen hat.²² Für den christlichen Gläubigen bietet die Kombination dieser beiden Möglichkeiten einen entscheidenden Vorzug: Er kann dem gelebten Christentum in der Vielfalt eigener und bezeugter Erfahrung treu bleiben, ohne sich dem Rationalitätsanspruch der modernen Wissenschaften verschließen zu müssen.

Dennoch stellt sich die Frage, ob der Platz der Theologie unter den religionserforschenden Wissenschaften auf diese Weise schon gesichert ist. Das gilt zunächst in wissenschaftspolitischer Hinsicht. Denn in den beiden wissenschaftstheoretischen Perspektiven auf die Theologie spiegelt sich auch eine institutionelle Alternative: Der erste Weg, demzufolge die Theologie mit denselben Methoden wie die Religionswissenschaften arbeitet und nur durch ihren empirischen Gegenstand zur Religionswissenschaft des Christentums wird, entspricht dem Trend, die Theologie in religionswissenschaftliche Institute einzugliedern. Klar ist dabei, dass eine solche Eingliederung von Joas her keineswegs als Marginalisierung oder gar religionskritische Aushebelung gelebter Religion zu verstehen ist. Die Vision bestünde eher in einer nach fachlichen Gesichtspunkten gegliederten Religionswissenschaft, die von den Gläubigen unterschiedlicher Religionen getragen wird. Auf dem zweiten Weg verschmilzt die Theologie dagegen mit der katechetischen, liturgischen und

diakonalen Praxis. Sie wird vollends zu einem Vollzug der Kirche – womit der gegenläufige Trend berührt ist, die Theologie an kirchlichen Bildungseinrichtungen anzusiedeln.

Beide Trends erscheinen von Joas aus gesehen als legitime Konsequenzen eines modernen Religionsverständnisses. Da sie sich untereinander nicht ausschließen, sondern wechselseitig ergänzen, sind auch Mischformen, die durch unterschiedliche institutionelle Arrangements zustande kommen, legitim.²³ Wo solche Mischformen existieren, treten allerdings die Konsequenzen, die die im Hintergrund der beiden Alternativen stehenden wissenschaftstheoretischen Axiome für den Wissenschaftscharakter der Theologie haben, weniger deutlich hervor. Sie können darüber hinwegtäuschen, dass Theologie hier entweder ein rein praktischer Vollzug ist, oder aber ihren Wissenschaftscharakter erst durch Rückgriff auf religionswissenschaftliche Methoden gewinnt. Als Wissenschaft, die über eigene Methoden sowie einen Gegenstand verfügt, den sie in gewisser Hinsicht als Wissen behandelt, tritt sie nicht auf. Insbesondere die katholische Theologie hat dies jedoch bis in die jüngere Geschichte hinein mit einer gewissen Hartnäckigkeit beansprucht. Wie steht es um diesen Anspruch?

5. Konsequenzen für das Selbstverständnis katholischer Theologie als Wissenschaft

Die Theologie, wie sie sich an den hochscholastischen Universitäten entwickelte, trat als Disziplin auf, die über einen Gegenstand verfügt, der nur ihr methodisch zugänglich ist und zugleich als Wissen behandelt wurde, das Allgemeingültigkeit beansprucht.²⁴ Damit kam ihr nicht nur ein umfassender Integrationsanspruch hinsichtlich des verfügbaren Wissens zu, sondern auch ein Führungsanspruch unter den Wissenschaften, der zu fruchtbaren Spannungen aber auch zu Verwerfungen geführt hat, die besonders den alten Streit der Fakultäten zwischen Theologie und Philosophie bestimmt haben. Angeheizt wurde dieser Konflikt dadurch, dass der von der Theologie erhobene Wahrheitsanspruch immer auch Gegenstand von Zensur- und anderen Zwangsmaßnahmen sein konnte. Die schweren religionspolitischen Auseinandersetzungen der Neuzeit haben im europäischen Westen schließlich zu einer mehr oder minder starken politischen Neutralisierung und wissenschaftlichen Regionalisierung theologischer Wahrheitsansprüche geführt.

Die katholische Theologie hat sich gegen solche Begrenzungsversuche vor allem im 19. Jahrhundert bekanntlich heftig gewehrt, was sich nicht nur in der päpstlichen Verurteilung der Religionsfreiheit zeigt, sondern gerade auch im Selbstverständnis der schließlich dominierenden neuscholastischen Theologie.²⁵ Der Wissenschaftscharakter der Theologie wurde dort mit einer Vehe-

menz behauptet, die sich in schroffem Gegensatz zur faktischen Akzeptanz dieser Wissenschaft befand. Ihren spezifischen Charakter als Wissenschaft suchte sie dabei vor allem als philosophische Metaphysik, Apologetik und Dogmatik unter Beweis zu stellen²⁶: So hielt man an einem strikten metaphysischen Zugang zur Existenz Gottes und seinen Eigenschaften fest; gleichzeitig schärfte man die historische Faktizität der biblischen Geschichte ein – etwa mit Blick auf die Schöpfungserzählungen, die Verfasserschaft biblischer Schriften, die Wunderberichte und nicht zuletzt die Stiftung der Kirche, der Ämter und der Sakramente; die Glaubenslehre verstand sich als systematisierende Wissenschaft von einem überzeitlichen Glaubensgut, das durch die kirchlichen Autoritäten vorgelegt wird.

Einen Höhepunkt erreichte diese Forcierung des Wissenschaftscharakters der katholischen Theologie in den Auseinandersetzungen um den sog. Modernismus. Im Zentrum der Vorwürfe, die das päpstliche Lehramt in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907)²⁷ gegen verdächtige Theologen erhob, stand unter anderem die Behauptung eines Agnostizismus, der dazu führe, dass dem Menschen «von seiten des Intellectes jeder Zugang zu Gott verschlossen» sei. Daraus werde geschlossen, «dass Gott in keiner Hinsicht direkt Gegenstand der Wissenschaft sein kann.» Stattdessen wiesen die Modernisten die Religion gänzlich dem Bereich des «Gefühls» und der «religiösen Erfahrung» zu. Der Wissenschaftscharakter der Theologie wurde in den antimodernistischen Verurteilungen mithin direkt in Stellung gebracht gegen die Verhältnisbestimmung von gelebter Religion und den modernen Wissenschaften, wie sie für manche des Modernismus verdächtigten Theologen, aber auch für die Pioniere der neuen Religionswissenschaften charakteristisch ist.²⁸

Das neuscholastische Theologieverständnis stand somit in deutlichem Kontrast zu der Verhältnisbestimmung von gelebtem Christentum und den modernen Wissenschaften, wie es von Joas ins Spiel gebracht wird. Von hier aus muss auffallen, dass der konstitutive Erfahrungsbezug gelebter Religion dort kaum eine Rolle spielte. Zwar vertraten auch die neuscholastischen Theologen, dass der Glaube ein individuelles Gnadengeschenk Gottes ist. Ihr Insistieren auf den Wissenschaftscharakter der Theologie zielt jedoch darauf, die Sprengkraft, die darin für die Einheit eines objektiven Glaubensgutes und die Autorität der Kirche liegt, weitgehend zu neutralisieren – mit erheblichen Kosten für den geschichtlichen Charakter und den Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens, die auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zunehmend beklagt wurden. Der neuscholastische Versuch, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu sichern, gilt daher heute außerhalb wie innerhalb der Theologie als gescheitert.

Dennoch steht die Frage weiterhin im Raum, ob es Möglichkeiten gibt, die Theologie als Wissenschaft mit einem Gegenstand anzusehen, den sie in einer bestimmten Weise als Wissen behandelt. Nicht mehr zu behaupten ist ein solches Wissen dabei auf den beiden Feldern, die die Neuscholastik besonders intensiv verteidigte: Eine philosophische Theologie, die mit bloßer Vernunft zu einem sicheren Wissen über die Existenz Gottes und seine Eigenschaften vordringen zu können meint, ist durch die Kantische Kritik, wie auch die katholische Theologie der vergangenen Jahrzehnte zunehmend anerkannt hat, nicht mehr aufrecht zu erhalten. Ebenso hat man sich weitgehend davon gelöst, ein zweifelsfreies Wissen mit Blick auf historische Fakten in Anspruch zu nehmen oder gar autoritativ durchzusetzen. Unter der Voraussetzung, dass man diese beiden Felder Philosophie und Geschichtswissenschaften zur freien Erforschung überlässt, kann schließlich auch die Dogmatik methodisch nicht einfach ein übernatürlich geoffenbartes Glaubensgut voraussetzen. Es bleiben, ganz in Joas' Sinne, folglich nur die geschichtlichen Zeugnisse religiöser Erfahrung als Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion übrig, die diese als Gegenstand des Wissens behandelt.

Warum aber sollte man dies überhaupt tun, da sich so doch das Problem der philosophischen Aufhebung der Religion, dem man durch die Nachordnung der Reflexion gegenüber der religiösen Erfahrung gerade zu entkommen suchte, wieder einzustellen scheint? Der entscheidende Grund, warum die Theologie trotz dieser Gefahr sich auf lange Sicht nie mit einer schiedlich-friedlichen Trennung von Theologie und Philosophie abgefunden hat, liegt nicht unmittelbar im Einheitsanspruch der Vernunft, sondern im Charakter der für das Christentum konstitutiven Grunderfahrungen selbst. Es ist die Überzeugung, dass die partikuläre Geschichte Jesu von Nazareth universale Bedeutung hat, die zur Herausbildung einer spekulativ-begrifflichen Dogmatik führte, welche philosophisches Gottdenken und biblische Geschichte in der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre synthetisierte. Dieselbe Überzeugung liegt auch gegenwärtigen Konzeptionen katholischer und evangelischer Theologie zugrunde, die die Denkmittel der klassischen Philosophie für unzureichend halten und die überkommenen christologischen und trinitätstheologischen Weichenstellungen mit Hilfe des Begriffs der Selbstoffenbarung zu rekonstruieren versuchen.²⁹ Dass es sich dabei nicht um einen theologischen Kunstgriff handelt, legt die neutestamentliche Deutungsgeschichte der Person Jesu von Nazareth nahe, wo sie auf die Einsicht zusteuert, dass in der Lebenshingabe Jesu nicht nur ein Mensch aus einer bestimmten religiösen Erfahrung lebt, sondern Gott selbst handelt. *Gott selbst handelt durch einen Menschen* – diese Überzeugung ist Ausgangspunkt aller theologischer Bemühungen, ihren Gegenstand als Wissen zu behandeln, indem sie philosophische

Mittel als Denkformen für dieses Geschehen heranzieht. Dabei haben Fundamentaltheologie und Dogmatik zunehmend lernen müssen, dass die Eignung solcher Denkmittel sich daran entscheidet, ob sie dieses Geschehen als kontingenten Ereigniszusammenhang wirklich ernstnehmen.

Ist die Zuordnung, die Joas zwischen gelebter Religion und Religionswissenschaften vornimmt, für eine so verstandene Theologie offen? Dafür spricht, dass Joas die religiöse Erfahrung in soziale und kulturelle Deutungsprozesse einbetten möchte, so dass diese – deutlicher als bei James – mit kognitiven Gehalten verknüpft sind, die hermeneutisch erschlossen werden können.³⁰ Können und sollen sie aber auch *gedacht* werden? Ausgeschlossen wird dies von Joas nirgends. Seine immer wieder deutlich werdende Reserve gegen begründungstheoretische und spekulative Formen der Philosophie lässt jedoch kein allzu großes Interesse an einem solchen Unternehmen vermuten. Hier steht der Katholik Joas, was angesichts seiner theoretischen Gewährsmänner letztlich nicht überraschen kann, dann doch jenem Strang der liberalen protestantischen Theologie näher, der auf die «Umformung der überkommenen dogmatischen Theologie in eine historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft» drängt.³¹

Die katholische Theologie sollte dies jedoch nicht gekränkt zur Kenntnis nehmen oder gar in alte Abwehrreflexe verfallen, sondern die Grenze, die Joas ihrem Bemühen setzt, religiöse Erfahrungen als Gegenstand eines Wissens zu behandeln, eingehend bedenken – und zwar in ihrem eigenen Interesse. Denn sie erinnert an den schon einmal gezahlten Preis, den eine weitgehende Überführung religiöser Erfahrung und ihrer Artikulationsformen in Wissen mit sich bringt – sei es in eine metaphysische Gotteslehre, was zu einer philosophischen Aufhebung des Glaubens führen würde, sei es in ein überzeitliches Glaubensgut, das alle Spuren des Individuellen und Geschichtlichen abgestreift hat. Soll das Proprium des Christentums nicht nur gedacht werden, sondern geschichtliche Wirkung entfalten, darf die begriffliche Reflexion religiöser Erfahrung und ihrer Artikulationsformen nicht vergessen, dass sie hiervon ihren Ausgang genommen hat und dorthin zurückführen will.

Anmerkungen

- 1 Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1999.
- 2 DERS., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- 3 Siehe z.B. den Band von Michael REDER – JOSÉ CASANOVA (Hg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010.
- 4 Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.
- 5 DERS., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012. Vgl. dazu Christian STOLL, *Katholische Religionssoziologie? Über Hans Joas' Buch «Glaube als Option»*, in: IKaZ 42 (2013/2) 207–208.
- 6 Die Tagung ist dokumentiert in dem Band: Charles TAYLOR u.a. (Hg.), *Renewing the Church in a Secular World. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, Washington 2016.
- 7 Hans JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt/M. 2017. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 8 Mit kritischen Bemerkungen dazu sowie zu Joas' Deutung des Verhältnisses zwischen Ernst Troeltsch und Max Weber: Hartmann TYRELL, *Das Narrativ von der Entzauberung der Welt. Hans Joas erzählt eine alternative Geschichte von der Entzauberung*, <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/das-narrativ-von-der-entzauberung-der-welt/> (7.06.2018).
- 9 In einem längeren Exkurs (67–84) weist Joas die These zurück, dass James direkt von Schleiermacher beeinflusst wurde. Die Unterschiede zwischen den spekulativen religionsphilosophischen Zügen in Schleiermachers «Reden über die Religion» und James' empirisch gesättigtem Zugang stellt Joas überdies deutlich heraus.
- 10 Nur am Rande erwähnt Joas, dass es zumindest eine bestimmte Klasse von religiösen Erfahrungen gibt, die «nicht einfach eine religiöse Interpretation allgemein zugänglicher Erfahrungen sind, sondern Glauben voraussetzen». Joas bezeichnet diese als «sakramentale Erfahrungen» (433). Leider entfaltet er dieses Konzept in *Die Macht des Heiligen* nicht weiter, sondern verweist auf sein früheres Buch *Braucht der Mensch Religion?*. Dort wird – ebenfalls recht knapp – erläutert, dass es sich dabei um Erfahrungen handelt, die erst durch eine bestimmte Deutungsperspektive möglich werden. Als Beispiel dient hier die Feier der Eucharistie. Vgl. JOAS, *Braucht der Mensch Religion?* (s. Anm. 4), 24–25.
- 11 Vgl. insbesondere ebd., 17–31.
- 12 Das Zitat stammt aus William JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt 1997, 173.
- 13 An Webers Verständnis der Arbeit und seinem Verhältnis zu seiner eigenen Arbeit als Wissenschaftler wird dies besonders deutlich. Siehe dazu Christian STOLL, *Unpersönliche Arbeit. Sozialethische Überlegungen im Anschluss an die Kapitalismusanalyse Max Webers*, in: Andreas FISCH u.a. (Hg.), *Arbeit – ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit* (Forum Sozialethik 11), Münster 2012, 40–55.
- 14 «Transzendenz, Kritik, Reflexivität, moralischer Universalismus und Einsicht in die Symbolizität der Symbole – damit haben wir vorläufig fünf verschiedene Antworten auf die Frage, was die Achsenzeit kennzeichne. Sie müssen einander [...] nicht widersprechen. Aber miteinander identisch sind diese Bestimmungen ebensowenig». (314)
- 15 Robert BELLAH, *Religion in Human Evolution. From Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge Mass. 2011.
- 16 Vgl. JAMES, *Erfahrung* (s. Anm. 12), 46.
- 17 Ernst TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, in: DERS., *Schriften zur Religionsphilosophie und Ethik* (1903–1912), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6/1, hrsg. von Gangolf HÜBINGER, Berlin 2014, 215–256.
- 18 In seinem Nachwort zu Rudolf OTTOS Buch «Das Heilige» formuliert Joas pointiert: «Die Rationalisierung ist nicht eine des Numinosen sondern am Numinosen.» Hans JOAS, *Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?*, in: Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2016, 255–281, hier: 280.
- 19 Joas urteilt über die «Revolute» der dialektischen Theologie salomonisch (vgl. 290–295): Einerseits äußert er Verständnis für die Generationenerfahrung der jungen Auführer und ihr Bestreben die Transzendenz Gottes gegenüber einem romantischen Religionskonzept zu verteidigen, wie Joas es selbst für die Linie von Schleiermacher bis Troeltsch für charakteristisch hält. Andererseits «war es nicht zwingend, daß die Sorge vor dem Verlust eines radikalen Verständnisses von göttlicher Transzendenz die Gestalt einer Feindschaft gegen die Wissenschaften von der Religion oder vor allem gegen die sich darauf stützende Theologie annehmen mußte.» (295) Wie beide Anliegen genau zusammenfinden, bleibt dabei offen. Joas verweist hier auf die Achsenzeittheorie als Al-

- ternative. Warum diese allerdings »ganz andere Konsequenzen als die des Kulturprotestantismus« (ebd.) zeitigt, würde man gerne genauer erfahren.
- 20 Joas selbst verweist etwa auf den schottischen Alttestamentler Robertson Smith und bemerkt: »In die Herausbildung der Soziologie der Religion gehen die Forschungen zur Geschichte der Religion und zur Psychologie der Religion [...] immer schon ein, und von einer scharfen Trennlinie zwischen der Theologie und diesen Wissenschaften kann ebenfalls keine Rede sein. Hier liegt ein noch keineswegs zureichend erforschtes Feld wissenschaftsgeschichtlicher Forschung.« (152)
 - 21 Joas weist hin auf das wichtige Buch von Wilhelm BOUSSER, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913.
 - 22 Inwieweit sie diese Entwicklung intendiert hat und ob sie sich über das Ausmaß und die Reichweite dieser Transformation im Klaren ist, wäre eigens zu fragen.
 - 23 Z.B. als kirchliche Universität, die Theologie und kirchliche Praxis in einen größeren wissenschaftlichen Rahmen stellen; als religionswissenschaftliche Fakultät mit angegliederten Einrichtungen für die Ausbildung von Seelsorgepersonal; als staatliche theologische Fakultät, die von religionswissenschaftlichen Methoden gebraucht macht und zugleich der kirchlichen Praxis verpflichtet ist.
 - 24 Vgl. die klassische Definition der Theologie als »Wissenschaft Gottes und der Seligen« bei Thomas, S. Th. I.1.2. resp. Zum Wissenschaftsverständnis des Thomas siehe Helmut HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles« des Thomas von Aquin*, Freiburg 1997.
 - 25 Vgl. hierzu Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965, 380–409.
 - 26 Vgl. hierzu Roman SIEBENROCK, *Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus*, in: Gregor Maria HOFF – Ulrich KÖRTNER (Hg.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen*, Bd. 2, Stuttgart 2013, 185–197.
 - 27 PRUS X., *Pascendi dominici gregis*, DH 3475–3500.
 - 28 So ist es kaum ein Zufall, dass einige Protagonisten des Modernismus in engem Austausch mit den von Joas favorisierten Pionieren der Religionswissenschaft standen. Die Beziehungen etwa zwischen Friedrich von Hügel und Ernst Troeltsch sind seit langem bekannt und durch die Publikation ihres Briefwechsels dokumentiert, vgl. Ernst TROELTSCH, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923*, mit einer Einleitung hg. von Karl-Ernst APFELBACHER und Peter NEUNER, Paderborn 1974. Außerdem gibt es Verbindungen zwischen v. Hügel und George Tyrrell einerseits und William James andererseits, der wiederum von Troeltsch in die deutsche religionswissenschaftliche Debatte eingeführt wurde, vgl. dazu Peter NEUNER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie*, Paderborn 1977, 173–175. Eine eingehende Untersuchung insbesondere des englischen Modernismus unter der Perspektive des Verhältnisses von katholischer Theologie und den neuen Religionswissenschaften steht aus.
 - 29 Vgl. etwa Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd.2, 2. Aufl., Freiburg 2012, 1289–1318.
 - 30 Joas verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Matthias Jung. Vgl. besonders Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999.
 - 31 So die Formulierung von Friedrich Wilhelm GRAF, *Die »antihistoristische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: DERS., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Zeit*, Tübingen 2011, 111–134, hier 111. Dabei hatte Schleiermacher, der nicht nur als Vater des Neuprotestantismus gilt, sondern auch am Anfang der von Joas beanspruchten geistesgeschichtlichen Linie steht, den wissenschaftlich-spekulativen Charakter der Dogmatik noch aufrechterhalten. In seiner Glaubenslehre geht er davon aus, dass dogmatische Sätze ihren Ausgang von »christlich frommen Gemütszuständen« (§15) nehmen. Sie lassen sich jedoch nur teilweise als expressiver Ausdruck dieser Gemütszustände verstehen, nämlich dort wo sie »dichterische« oder »rednerische« Sprachformen annehmen. Daneben kennt Schleiermacher noch eine dritte Form dogmatischer Sätze, die »darstellend belehrende« (§15), »bei welchen der höchst mögliche Grad an Bestimmtheit bezweckt wird« (§16). Der Grund, warum die Theologie auf solche Sätze ausgerichtet ist, liegt darin, dass sie als christliche Theologie ihren normativen Ursprung im Selbstbewusstsein Jesu hat, das zugleich Urbild und geschichtliche Ursache der Erlösung ist. Dabei hat Schleiermacher betont, dass die lehrhaften dogmatischen Sätze nur die begriffliche-reflexive Fassung der dichterischen und rednerischen sind, dass m.a.W. die Dogmatik auf die geschichtlichen Ausdrucksformen »frommer Gemütszustände« rekurriert und damit – wenn auch »selten ausdrücklich zugestanden« – immer nur Lehre, »die zu einer bestimm-

ten Zeit vorhanden» ist, sein kann (§19). Die Zitate stammen aus: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., Bd. 1, Berlin 1960. Wäre es möglich, dieses Modell so umzuformen, dass an die Stelle von Schleiermachers religionsphilosophischer Fassung des «frommen Selbstbewusstseins» der Begriff «religiöser Erfahrung» treten kann?

Abstract

Religious Studies and Catholic Theology: Approaching Hans Joas' Attempt to Reconcile the New «Conflict of the Faculties». The article evaluates Hans Joas' recent proposition of a new understanding of the sociology of religion and of religious studies in general. Joas argues for an account of religious studies that is compatible with practiced religion. This attempt takes place on three fields: (1) the history and methodology of sociology, (2) the sociological interpretation of religion in opposition to Weber's concept of «disenchantment», (3) the relevance of religion for the cultural history of mankind. Following this, the article focusses on the consequences of Joas' concept for the relationship of religious studies and theology – taking into account the specific problems of Catholic theology to defend its character as a science in the 19th century.

Keywords: Sociology of religion – religious studies – Catholic theology – Hans Joas – Max Weber – Ernst Troeltsch – William James – axial age – sacralization – neoscholasticism – modernism

ALS SCHWÄCHLING AUF DIE WELT GEKOMMEN?

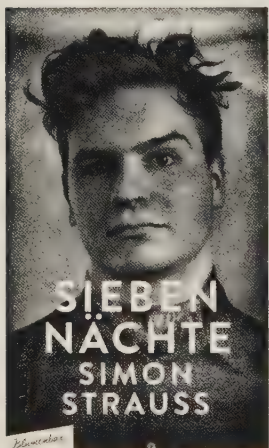
Beim Gefühl kennt Simon Strauss keine Kompromisse

Ein junger Mann wird bald dreißig. Aus Angst davor, das Leben zu verpassen, aus Angst vor einer Zukunft mit Festanstellung und Rentenversicherung lässt er sich von einem Bekannten dazu überreden, in sieben Nächten je eine der sieben Todsünden zu begehen. Dieses Arrangement gibt der Geschichte, die Simon Strauss in der Ich-Form erzählt, ihr Gerüst. Freilich werden all jene Leser enttäuscht, die auf eine Geschichte voller Exzesse gehofft hatten. Die Todsünden des Protagonisten sind allenfalls ein ganz klein bisschen sündig: Völlerei erschöpft sich im Verzehr von Fleisch im Sternerrestaurant, Faulheit ereignet sich auf dem Sofa des eigenen Wohnzimmers. Neid entwickelt der Erzähler auf die vor ihm Geborenen, die noch in richtigen Bibliotheken statt Servicestationen mit Büchern lernen und arbeiten durften. Erkennbar geht es dem Autor nicht um den wirklichen Sprung ins pralle Leben, sondern die Erkundung innerer Umstände, seelischer Zustände, ebenso individueller wie allgemein menschlicher Befindlichkeiten an der Schwelle zum endgültigen Erwachsensein. Hier paart sich Angst vor der eigenen vorhersehbar öden Zukunft mit dem Gefühl, dass es früheren Generationen besser gegangen ist in Sachen Freiheit und Abenteuer.

Damit ist auch schon das Wesen des Buches beschrieben: In seiner Innerlichkeit ist es ein sehr altmodisch-deutsches, ein romantisches Buch geworden, das freilich politischer ist, als es zunächst zu sein scheint. Bemerkenswert sind die Motive, die es dominieren und die gleich zu Beginn umfassend und mit Pathos entfaltet werden: «Ich bin schon als Schwächling auf die Welt gekommen, und meine Privilegien haben mich weiter geschwächt.» «Ich bin gefangen in einer Blase aus Glück.» «Der einzige Kampf, der jetzt noch lohnt, ist der ums Gefühl. Die einzige Sehnsucht, die trägt, ist die nach dem schlagenden Herzen.» – so groß wird hier formuliert. Und es wird ein bemerkenswerter Gegensatz eröffnet: «In den staubigen Archiven der Vernunft haben wir zu oft vergeblich nach Antworten gesucht auf Fragen, die nur auf offenem Deck, unter freiem Himmel gelöst werden können.»

Man kann dieses Buch als Buch aller beinahe Dreißigjährigen lesen, eine Art Coming-of-Age-Geschichte mit hohem Identifikationspotential. Wer kennt das nicht: die Angst vor der Unfreiheit, der lebenslänglichen Routine, dem Gefangensein in Erwartungen und Ansprüchen anderer, die Sehnsucht nach einer persönlichen Freiheit, die am Ende doch reine Utopie bleiben muss. Man kann also dieses Buch lesen, um nicht alleine zu sein mit seinen Sehnsüchten. Und wenn man zu den Lesern gehört, deren Lebenszeitfenster sich bereits wieder schließt, dann kann man es doch immerhin mit melancholischer Anteilnahme lesen.

Man kann das Buch aber auch als das Buch einer ganz bestimmten Generation verstehen, der Generation der um 1990 Geborenen. Florian Illies (Jahrgang 1971), der Autor der «Generation Golf» hat diesem Verständnis erheblich Vorschub geleistet, indem er er Strauss' Büchlein in der ZEIT rezensierte



und – als Autor eines Generationsbuchbestsellers – erklärte, «warum «Sieben Nächte» das Buch der nächsten Generation werden kann». Wenn man es so liest, was sagt es uns dann?

Wenn die Gedanken des Autors repräsentativ für seine Generation sind, dann scheint etwas ins Denken dieser Generation hineinzuspielen, das nicht nur romantisch, individuell, sympathisch ist. «Kompromisse schwächen den Händedruck» ist zum Beispiel ein Satz, der aufhorchen lässt. In den «Sieben Nächten» gibt es nämlich auch die Verachtung für die Nüchternheit der Vernunft, die vermeintliche Fadheit des Kompromisses, die gelegentliche Lächerlichkeit der politischen Korrektheit. Man mag sich nicht ausmalen, was passiert, wenn ein solches Denken politisch wirksam wird. Und das wird es ja bereits. Es gibt ja schon das deutsche Feuilleton, das der Kanzlerin die Arbeit an der Kompromissfindung als fehlenden großen Entwurf, den Verzicht auf das pathetische Wort und ihr Nicht-auf-den-Tisch-Hauen-Wollen als Schwäche auslegt. Macht sich da das große Gefühl der Langeweile wieder breit, das es vor dem Ersten Weltkrieg schon einmal gab, die Sehnsucht danach, dass nicht nur im privaten Leben, sondern auch da draußen in der Welt endlich mal wieder was passiert? Wäre dem so, dann ginge es in dem kleinen Buch von Simon Strauss um viel mehr als bloß um die sieben Todsünden.

Michael Gassmann

LORSCHER BIENENSEGEN

Christ, die bienen sind geschwärmt! nu fliegt, meine bienen, her.
im frieden des herrn, in gottes schutz kommt gesund nach haus.
sitz, sitz, biene: befahl dir Sancta Maria.
frei hast du nicht, zum wald darfst du nicht fliegen!
fliehen darfst du auch nicht, darfst mir nicht entschwinden.
sitz ganz stille, wirke gottes wille.

nach Thomas Kling



Zum ersten Mal begegnet ist mir der nach seinem Fundort Lorsch benannte Bienensegen in der Übertragung des Avantgardedichters Thomas Kling, der im Jahr 2001 eine Anthologie mit dem Titel *Sprachspeicher. 200 Gedichte auf deutsch vom achten bis zum zwanzigsten Jahrhundert* herausgegeben hat, worin das frühmittelalterliche Miniepos Eingang fand. Erstaunlich genug bei einer Auswahl von nur zweihundert Texten über achtzehn Jahrhunderte, war Kling wohl ebenfalls vom Ungezügelmten der Zeilen fasziniert, die kopfüber als althochdeutsches Einsprengsel in eine lateinische Sammelhandschrift apokrypher und homiletischer Themen eingedrungen sind.¹ Wie den Bienen selbst scheint auch dem Gedicht schwer beizukommen zu sein, was neben der historischen Distanz zum Text auch an der Merkwürdigkeit seiner Überlieferung liegt: Auffindungsort und Sitz im Leben rufen ein adson'sches Setting² wach und lassen sogleich über Schreiber und Tat phantasieren.

Ein Segen im herkömmlichen Sinne ist der Text nicht, eher fällt er in die Kategorie Zauberformel, auch wenn hier mit Christus und Maria der Mantel der Orthodoxie über die profane Praxis gebreitet wird. Dienen sollten die Zeilen der Beschwörung eines entflohenen Bienenvolkes, ein magisches

Hilfsmittel, das jemand für den Ernstfall besser schriftlich bereit halten wollte, ein Mensch mit Kenntnis von Buchstaben und Bienen; eine nicht seltene Kombination, wie Ralph Dutli in seiner *Kulturgeschichte der Biene* nachweist³; vielleicht hat auch Kling neben dem Schreiben das Handwerk der Imkerei betrieben. Beim Lorscheer lässt sich Eigenwilligkeit gepaart mit einem Schuss Selbstzweifel im Umgang mit der *poiesis* erkennen: Wenn die eigenen Fertigkeiten einmal nicht gereicht haben mögen, ist er bereit, auch ungewöhnliche Mittel einzusetzen, wenn also dem Schwarmtrieb der Bienen nicht mit den Maßnahmen des Imkers Einhalt geboten werden konnte, so hätte er doch mit der Wortkunst noch einen Zauber zur Hand.

Ein Gedicht in manch verengter Vorstellung, was das denn sei, ist der Text aus dem zehnten Jahrhundert auch nicht. Das Original, ohne jede uns geläufige Interpunktion, verweigert eine klare Abgrenzung von Sinnabschnitten. Die damit einhergehende Mehrdeutigkeit erlaubt es nicht, die direkte Rede des Sprechers von der zitierten Rede Marias trennscharf zu unterscheiden. So ließe sich entweder nur der an die Bienen gerichtete Befehl *sitz, sitz* als Ausspruch der Gottesmutter interpretieren oder aber auch der ganze nachfolgende Teil des Textes. Im zweiten Fall läge eine Art Erzählnukleus vor, wie einmal Maria selbst einen Bienenschwarm einfing, und gäbe so dem Lorscheer Segen Stoff für eine Geschichte ein, worin Meinolf Schumacher eine textstrategische Analogie zum Sprechakt der Wandlung sieht: «Während der Priester [...] die Geschichte der Einsetzung erzählt [...], spricht er als wörtliche Rede [...] die Einsetzungsworte»; wie der Zelebrant im Erzählen zu wandeln imstande sei, so ließe sich «offenbar auch zaubern, indem man erzählt, wie früher einmal jemand [Maria] erfolgreich gezaubert hat».⁴

Der Lorscheer Bienensegen ist ein Sommertext. Seinem außergewöhnlichen Reiz lässt sich in der atmosphärischen Spannung von dicken Klostermauern zu blühenden Wiesen nachgehen. Während der Lorscheer im kühlen Gemäuer die Feder übers Pergament führt, sammeln die Bienen in der flirrenden Hitze die Tracht von den Besitzungen des Stiftes. Frei sind sie beide nicht, in der schattigen Frische des Waldes auszuruhen und so ist die Beschwörung der Bienen vielleicht auch eine Beschwichtigung des Schreibenden: *sitz ganz stille, wirke gottes wille*.

Anna Albinus

Anmerkungen

- 1 *Sprachspeicher. 200 Gedichte auf deutsch vom achten bis zum zwanzigsten Jahrhundert*, eingeleitet und moderiert von Thomas KLING, Köln 2001, 12–13. Die Handschrift wird heute in der Biblioteca Apostolica Vaticana aufbewahrt (*Codex Palatinus latinus* 220) und kann vollständig digitalisiert angesehen werden unter: http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_220/0121 (Stand: 16.04.2018). Der Bienensegen befindet sich auf fol. 58r.
- 2 Adson von Melk, Protagonist in Umberto ECOS Mittelalterroman *Der Name der Rose* (1980).
- 3 Ralph DUTLI, *Das Lied vom Honig. Eine Kulturgeschichte der Biene*, Göttingen 2018.
- 4 Meinolf SCHUMACHER, *Majas Ahnfrauen? Über Bienen in der mittelalterlichen Literatur*, in: *Bonsels' Tierleben. Insekten und Kriechtiere in Kinder- und Jugendmedien*, hg. von Petra JOSTING – Sebastian SCHMIDLER, Baltmannsweiler 2015, 293–308, hier: 296.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ANNA ALBINUS

Große Mohrengasse 44/15, A-1020 Wien (albinus@gmx.at). GND: 1096336413.

GUIDO FUCHS

Institut für Liturgie- und Alltagskultur, Langer Hagen 25, D-31134 Hildesheim
(info@liturgieundalltag.de). GND: 124137873.

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27,
D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT

Käthe-Niederkirchner-Str. 35, D-10407 Berlin (seb.kleinschmidt@me.com). GND: 115678441

ALBAN MASSIE SJ

Institut d'Études Théologiques, Bd Saint-Michel 24, 1040 Bruxelles, Belgique.

THOMAS MENGES

Bischöfliches Ordinariat Limburg, Dezernat Schule und Bildung, Redaktion Eulenfisch,
Roßmarkt 12, D-65549 Limburg an der Lahn (t.menges@bistumlimburg.de). GND: 173711383.

SR. JUSTINA METZDORF OSB

Abtei Mariendonk, Niederfeld 11, D-47929 Grefrath (srjustina@mariendonk.de). GND: 128403187.

MARTIN RAMB

Bischöfliches Ordinariat Limburg, Dezernat Schule und Bildung, Roßmarkt 12,
D-65549 Limburg an der Lahn (m.ramb@bistum-limburg.de). GND: 118100734.

THOMAS SCHUMACHER

Theologische Fakultät, Universität Freiburg, Av. de l'Europe 20, 1700 Freiburg, Schweiz
(thomas.schumacher@unifr.ch). GND: 1025437004.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3, D-56179 Vallendar
(hzaborowski@pthv.de). GND: 124009832.

HOMO VIATOR

Editorial

Das Christentum sagt: Du sollst hier (in dieser Welt) – sozusagen – nicht sitzen, sondern gehen.

Ludwig Wittgenstein

Wir leben, ohne gefragt worden zu sein, ob wir leben wollen. Durch die Geburt werden wir ins Dasein geworfen, wir liegen, bevor wir gehen lernen und unsere Wege aufnehmen. Am Ende aber sterben wir, werden bei unserem Namen gerufen und sehr wohl befragt, wie wir gelebt, wie viel wir geliebt haben, was die Ernte unserer Lebenszeit ist. Das zumindest ist die Hoffnung des Glaubens. Das Interim zwischen Geburt und Tod aber ist die Frist, in der wir unseren Weg gehen. Wir sind Pilger, unterwegs auf den Straßen des Lebens, die Höhen und Tiefen, Gutes und Böses, beschwerliche Hindernisse, aber auch großartige Ausblicke kennen. Der *Homo viator*, der die Stadien seines Lebenswegs – von Kindheit und Jugend über das Erwachsensein, wenn es gut geht, bis ins hohe Alter – durchläuft, braucht Förderung und Begleitung durch andere. Ob er darüber hinaus den eigenen Weg im Licht des Glaubens als von Gott geführt erkennen kann, ist eine Frage. Gott respektiert die Freiheit des Menschen und macht sich allenfalls durch leise Zeichen bemerkbar. Die Kunst, die diskrete göttliche Zeichensprache wahrzunehmen und zu entziffern, will eingeübt sein und ist ein lebenslanges geistliches Exerzitium. Immer wieder sind Optionen abzuwägen, Entscheidungen zu treffen und die einmal getroffenen Entscheidungen durchzutragen. Dabei kann der *Homo viator* auch scheitern. Dieses Risiko gehört zur Signatur seiner Freiheit. Um sich indes der Unübersichtlichkeit der Lebensverhältnisse oder der unspektakulären Routine des Alltags nicht zu verlieren, sind Unterbrechungen heilsam. Die Kirche bietet dazu spirituelle Hilfen an: Meditation und Gebet, das Hören auf das Wort Gottes als Kompass, der neu orientiert und die Richtung weist, aber auch die Sakramente als Zeichen der Nähe Gottes, besonders die Eucharistie als geistliche Speise, die innere Kraft gibt und schon heute einen «Vorgeschmack des Himmels» gewähren kann.

Das Ziel der irdischen Pilgerschaft trägt nämlich einen eschatologischen Index. «Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die künftige,» sagt der Hebräerbrief. Christen sind im Letzten Fremdlinge auf Erden, sie engagieren sich, bringen sich ein, um die Gesellschaft umzugestalten und die Lebensverhältnisse zu verbessern, aber sie kleben nicht an den Dingen dieser Welt. Sie sollten daher das Vorletzte nicht mit dem Letzten verwechseln. Das Abenteuer des Lebens als Reise zu Gott würde vorzeitig abgebrochen, wenn sich das menschliche Herz an Geld, Vergnügen, Macht oder Ansehen binden würde. Die Idolisierung irdischer Wirklichkeiten, vor der in der Schrift immer wieder gewarnt wird, blockiert den Aufbruch zu Gott. Die Bibel erzählt daher kaum zufällig vielfältige Aufbruchsgeschichten von Menschen, die Bindungen hinter sich lassen. Abraham ist aufgebrochen, ohne zu wissen, wohin, Mose steht für den Exodus aus Ägypten und führt das Volk Israel durch die Wüste. Auch Jesus von Nazareth war ein Wanderprediger, der von Ort zu Ort ging, um durch Worte und Taten den Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden. Die Apostelgeschichte kann als Weg-Narrativ gelesen werden, das von den Missionsreisen des Apostels Paulus handelt, der das Evangelium in die Metropolen der damaligen Welt trägt. An den biblischen Aufbruchsgeschichten lässt sich die Vor-Läufigkeit des Lebens erkennen. Das Ziel der irdischen Pilgerschaft ist die himmlische Polis. Im Reich des Vaters erwartet und als Himmelsbürger willkommen geheißen zu werden, das ist die Hoffnung des christlichen *Homo viator*. Das Land der Verheißung, das in der Geschichte Israels konkrete topographische Züge hat, wird im Christentum entterritorialisiert und ins Eschatologische transponiert. Das himmlische Jerusalem, das der Pilger als Ziel seiner Reise vor Augen hat, ist auf keiner Landkarte verzeichnet.

Das vorliegende Heft umkreist und vertieft das hier nur flüchtig eingespielte Motiv der Pilgerschaft. Der Alttestamentler *Ludger Schuwinhorst-Schönberger* macht den Auftakt und geht dem biblischen Motiv der Landverheißung nach. Er beleuchtet den Aufbruch des Stammvaters Abraham, deutet die Wallfahrtspsalmen als äußeren und als inneren Weg und zeigt, dass die Landnahme unter Josua noch einmal auf Größeres hin geöffnet wird, wenn das Land nicht als Territorium, sondern als Topos der Gottesnähe und Einsammlung der Verstreuten verstanden wird. *Jan-Heiner Tück* deutet den Mythos von Odysseus am Mastbaum als Modell christlicher Existenz. Wie sich Odysseus in Freiheit gebunden hat, um den Gesang der Sirenen zu hören, ohne ihm zu erliegen, so bindet sich der Christ an das Holz des Kreuzes, um das Meer dieser Welt zu durchqueren. Der Odysseus-Mythos hat in der Patristik unterschiedliche Lesarten gefunden, darunter auch solche, die den Gesang der Sirenen positiv als Weisheit der Welt deuten, an die sich theologisch anknüpfen lässt. Bei Dante hingegen scheitert Odysseus. Sein unersättlicher Welthunger lässt ihn Gren-

zen überschreiten und Schiffbruch erleiden. Bei Paul Claudel gibt es selbst für den Schiffbrüchigen noch Hoffnung, solange er an die Planke des Heils gebunden bleibt. *Peter Walter* geht auf die ekklesiologische Dimension des Pilgerschaftsmotiv ein. Er beleuchtet die heilsgeschichtliche Sicht der Kirche als *ecclesia peregrinans* nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils. Dabei unterstreicht er, dass die missverständliche Redeweise von der streitenden und der triumphierenden Kirche durch das Konzil überwunden, zugleich aber die geschichtliche Dynamik und eschatologische Ausrichtung der Kirche durch die Metapher der *ecclesia peregrinans* treffend zum Ausdruck gebracht wird. *Holger Zaborowski* widmet sich in einem philosophischen Essay der Hoffnung, die den Menschen über die Gegenwart hinaus in die Zukunft blicken lässt. Die Hoffnung treibt den *Homo viator* auf seinem Weg voran, das Kommende in seiner nicht vorwegnehmbaren Ungewissheit in Zuversicht anzugehen. *Michael Schneider SJ* führt ein in die Kunst eines viatorischen Lebensstils. Dabei beleuchtet er die Stadien des geistlichen Lebenswegs, für den die Momente der Berufung, der Entscheidung, der Reifung, aber auch der selbstkritischen Prüfung wesentlich sind. Auch die Ehe kann ein solcher Weg der Berufung sein. *Stephan Herzberg* beschreibt die Weggemeinschaft von Mann und Frau, die sich im Sakrament der Ehe durch das wechselseitige Ja aneinanderbinden und deren Liebe offen ist für einen möglichen Dritten, der an ihrer Weggemeinschaft Anteil gewinnt. Das Wort des hl. Augustinus, dass niemand das Meer dieser Welt durchqueren kann, wenn er sich nicht vom Holz des Kreuzes tragen lässt, kann auf dem Weg zum *portus salutis* Halt bieten.

Jan-Heiner Tück

AUF DEM WEG IN DAS LAND DER VERHEISSUNG

Das Homo-viator-Motiv aus biblischer Sicht

Zu den interessantesten Erscheinungen des zeitgenössischen spirituellen und religiösen Lebens gehört die Wiederentdeckung des Pilgerns. Galt vor einigen Jahrzehnten in den säkularisierten Lebenswelten Europas die Wallfahrt als Auslaufmodell, an deren Stelle das moderne Tourismuswesen trat, so erfreut sich seit einigen Jahren die Wiederentdeckung der spirituellen Dimension des Unterwegsseins wachsender Beliebtheit. Dabei dürften unterschiedliche Faktoren zusammenkommen. Die körperliche Bewegung, die damit einhergehenden Anstrengungen und Grenzerfahrungen sowie die dadurch ausgelösten geistigen Prozesse werden als eine Herausforderung erlebt, die über das tägliche Einerlei hinaus neue Lebensperspektiven eröffnen. Das Unterwegssein scheint zum Selbstverständnis des modernen, spirituell suchenden Menschen geworden zu sein. Die Kirche hat darauf reagiert. Viele Diözesen bilden Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Pilgerbegleitung aus. Die älteste deutsche Kirchenzeitung, das Speyerer Bistumsblatt, wird seit März 2017 durch die vierteljährlich und bundesweit erscheinende Zeitschrift *der pilger – Magazin für die Reise durchs Leben* ergänzt; nach Auskunft des Verlags handelt es sich dabei um ein «Mindstyle-Magazin mit christlichem Fokus».

Zielen Lifestyle-Magazine auf einen Lebensstil, der primär auf äußere Distinktionsmerkmale wie Kleidung und Bodystyling abhebt, so verschiebt sich bei den Mindstyle-Magazinen der Fokus auf Bewusstsein und Spiritualität. Damit rücken Aspekte des religiösen Lebens in den Vordergrund, die dem Alten wie dem Neuen Testament zutiefst vertraut sind. Es lohnt sich, unter dieser Fragestellung einige biblische Texte und Traditionen neu zu lesen und dabei vor allem auf ihren inneren Zusammenhang zu achten.

1. Abraham: Er zog weg, ohne zu wissen, wohin (Hebr 11, 8)

Die Geschichte Israels beginnt mit einem Zug in die Fremde. Eine Familie verlässt ihre Heimat. Ihr Ziel ist das Land Kanaan: «Terach nahm seinen Sohn Abram, seinen Enkel Lot [...] und seine Schwiegertochter Sarai, die Frau seines Sohnes Abram, und sie wanderten miteinander aus Ur in Chaldäa aus, um in das Land Kanaan zu ziehen» (Gen 11,31). Doch Terach kommt dort nicht an. In Gen 11,31 heißt es: «Als sie aber nach Haran kamen, siedelten sie sich dort an.» Von einem göttlichen Ruf ist hier noch keine Rede. Der Auszug bleibt auf halbem Wege stecken. Terach stirbt in Haran. Mit Abraham ändert sich die Szenerie. Auch er zieht aus, aber nicht aus eigener Initiative. An ihn ergeht ein Ruf Gottes. Er folgt diesem Ruf: «Sie wanderten nach Kanaan aus und kamen dort an» (Gen 12,5).

Vor etwa vierzig Jahren rechnete man Gen 12,1–3 gewöhnlich zum so genannten *Jahwistischen Geschichtswerk*. Es wurde in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts v. Chr. datiert, in die Zeit Salomos. Mit einem Jahwistischen Geschichtswerk rechnet inzwischen kaum noch jemand. Viele Bibelwissenschaftler datieren heute Gen 12,1–3 in die exilische oder nachexilische Zeit. Vor diesem Hintergrund enthält der Text eine konkrete zeitgeschichtliche Anspielung. Den Exilanten, die im Lande der Chaldäer weilen, wird Abraham als Vorbild vor Augen gestellt. Wie Abraham sollen auch sie aufbrechen und ausziehen aus dem Land der Chaldäer und friedlich in das Land Kanaan einziehen, das Gott ihnen verheißen hat. Zeitlich und theologisch ist die Erzählung von der Berufung Abrahams (Gen 12) in Verbindung mit jenen Texten zu lesen, die das Thema «Auszug aus Babylon» und «Rückkehr zum Zion» behandeln. Diese Texte finden sich vor allem bei den Propheten. In Jes 48,20 werden die Exilanten aufgefordert: «Zieht hinaus aus Babel, flieht aus Chaldäa!» Ähnlich in Jes 52,11: «Fort, fort! Zieht von dort weg! Fasst nichts Unreines an! Zieht von dort weg!» (vgl. ebenso Jes 49,9).

In der Erzählung von der Berufung Abrahams wird die *Grundstruktur des biblischen Glaubens* sichtbar. Treffend spricht Joseph Ratzinger vom «Stirb und Werde»: «Der Exodus, der Kulturbruch mit seinem Stirb und Werde, ist [...] eine Grundfigur des Christlichen. Seine Geschichte beginnt bei Abraham, mit dem von Gott kommenden Imperativ: «Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus» (Gen 12,1). Der Exodus Israels aus Ägypten, das eigentliche Gründungsereignis des Volkes Israel, ist vorweggenommen im Exodus Abrahams, der als solcher auch ein Kulturbruch gewesen ist.»¹ Nach *Origenes* muss der Weg Abrahams von einem Christen in einem geistigen Sinne nachvollzogen werden: «Nach der Anleitung des Erlösers sollen wir uns durch unsere Werke als Kinder Abrahams erweisen. Man muss aber

dann die ganze Abrahamsgeschichte allegorisch verstehen. Was Abraham getan hat, muss von uns geistig nachvollzogen werden, angefangen von dem Wort: «Zieh fort aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!» (Gen 12,1). Gott hat dies nicht nur zu Abraham gesprochen, sondern zu jedem, der in Zukunft sein Kind sein würde. Jeder hat nämlich ein eigenes Land und, bevor das Wort Gottes ihn erreicht, eine Verwandtschaft, die nicht gut ist. Er hat auch ein Vaterhaus, bevor das Wort Gottes an ihn ergeht. Aus all dem müssen wir gemäß dem Wort Gottes ausziehen, wenn wir auf unseren Erlöser hören, der sagt: «Wenn ihr Kinder Abrahams seid, dann tut die Werke Abrahams» (Joh 8,39). Dem entsprechen wir, wenn wir unser eigenes Land verlassen und zu dem wahrhaft guten und weiten Land ziehen, das Gott uns zeigt. Es geziemt sich, dass Gott, der HERR, es denen gibt, die den Auftrag erfüllt haben: «Zieh fort aus deinem Land!»²

Die Berufung Abrahams geschieht nicht um ihrer selbst willen. Sie ist von Anfang an geöffnet auf die Welt der Völker: Abraham soll zum Segen werden für alle Geschlechter der Erde. Gott beruft eine Person, ein Volk, um sie zu einem Modell gelingenden Lebens zu machen, das dann seinerseits auf die Welt der Völker ausstrahlen und auch in ihr den Prozess der Verwandlung in Gang setzen soll.

Gen 12 steht in einem deutlichen Kontrast zur Erzählung vom *Turmbau zu Babel*. Versuchten dort die Menschen, sich durch *eigene* Anstrengung einen Namen zu machen, so ist es bei Abraham umgekehrt: *Gott* will seinen Namen groß machen (Gen 12,2). Das Stichwort «Name» verbindet beide Perikopen miteinander. In Gen 11,4 sagten die Menschen: «Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel und *machen wir uns damit einen Namen.*» In Gen 12,2 dagegen sagt Gott zu Abraham: «*Ich* werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen *und deinen Namen groß machen.*» Damit stoßen wir auf einen weiteren, zentralen Aspekt des biblischen Gottes-, Menschen- und Glaubensverständnisses: Der primär Handelnde ist Gott. Der Mensch, Abraham, reagiert auf das, was er hört. Gott ist derjenige, der den Prozess der Verwandlung in Gang setzt und begleitet: «*Ich* werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen.»

Die Reaktion Abrahams auf den Ruf Gottes wird denkbar knapp erzählt: «Da zog Abraham weg, wie der HERR ihm gesagt hatte» (12,4). Er gelangt in das Land Kanaan und er durchzieht das Land. Es ist allerdings kein menschenleeres Land: «Die Kanaaniter waren damals im Land», heißt es in Gen 12,6. In diesem Zusammenhang werden zwei Orte genannt: Sichem und Bet-El. Beide Orte gehören zum später so genannten Nordreich Israel. An beiden Orten baut Abraham einen Altar. Interessanterweise wird aber nicht gesagt, dass er dort opfert. Er ruft lediglich den Namen des HERRN an (12,8). Wahrscheinlich

setzt dieser Text schon die Kultzentralisation unter König Joschija aus dem Jahre 622 v. Chr. und die Bestimmung von Dtn 12 voraus, derzufolge es nur *einen* legitimen Kultort im Lande geben darf, nämlich Jerusalem. Tatsächlich wird Abraham an diesem Ort das einzige Brandopfer in seinem Leben darbringen: Anstelle seines Sohnes Isaak opfert er einen Widder auf einem Berg im Lande Morija. 2 Chr 3,1 identifiziert diesen Ort mit der Tenne des Arauna, auf der Salomo später den Tempel errichten ließ.

So sind der Anfang und das Ende der Geschichte Abrahams miteinander verbunden: Die Berufung und der Auszug aus Haran in Gen 12 sind verbunden mit der Erprobung und dem Aufstieg auf den Berg im Lande Morija in Gen 22. Der äußeren Bewegung im Raum entspricht eine innere Bewegung in der Seele, dem äußeren Aufstieg ein innerer Aufstieg. Das ist der Grundgedanke der Wallfahrt im Alten wie im Neuen Testament. Bereits Abraham vollzieht diese Bewegung: Einer äußeren Bewegung im Raum aus dem fernen Haran in das Land der Verheißung hin zu dem Ort, an dem später der Tempel erbaut wird, entspricht eine innere Bewegung, die im Glaubensgehorsam Abrahams ihre Vollendung findet: In der Geschichte von seiner Erprobung gibt er vorbehaltlos seine Zukunft in die Hände Gottes.

2. Die Wallfahrtspsalmen: Zum Haus des HERRN wollen wir gehen (Ps 122, 1)

Abraham vollzieht damit jene Bewegung, die auch in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134 beschrieben wird. Diese Psalmen werden in der Überschrift als «Lieder des Aufstiegs» bezeichnet. In gewisser Weise ist der biblische Abraham der erste Pilger, der aus der Fremde nach Jerusalem hinaufzieht, um dort, auf einem Berg, ein Opfer darzubringen.

Die Komposition der Wallfahrtspsalmen beschreibt eine Bewegung von der Gottesferne in die Gottesnähe, aus der Fremde und der Welt des Krieges (Ps 120) in die Stadt des Friedens (Ps 122) und in das «Haus des HERRN» (Ps 134). Hier findet der Pilger Schutz und Geborgenheit, hier empfängt er den Segen, der sein Leben trotz aller Gefahren gelingen lässt.

Die Wallfahrtspsalmen sind durchgehend auf zwei Ebenen zu lesen: auf der Ebene eines äußeren und eines inneren Weges.³ Viele ihrer Aussagen und Motive sind sowohl in einem konkreten als auch in einem metaphorischen Sinn zu verstehen. Zwischen einem konkreten und einem metaphorischen Verständnis bewegt sich auch die Auslegungsgeschichte. Klaus Seybold liest sie als ein «Vademecum für Pilger», das sich in der Abfolge der Psalmen an den Stationen einer Wallfahrt nach Jerusalem orientiert: «Aufbruch (120), Reisesegen (121), Ankunft in Jerusalem (122) etc. bis hin zum Abschiedssegens (134).»⁴

Es dürfte unbestritten sein, dass es solche Bezüge gibt. Erich Zenger hat aber darauf hingewiesen, dass eine durchgehende und eindeutige Zuordnung in diesem Sinne konstruiert erscheint. Neben einer «realen» Wallfahrt, die sich in einigen dieser Texte spiegelt, bietet der Wallfahrtspsalter in seiner vorliegenden Endgestalt das Programm einer mentalen Wallfahrt.⁵ Egbert Ballhorn geht noch einen Schritt weiter. Seiner Ansicht nach führt «der Zionspsalter in einer literarisch-mystagogischen Bewegung nach Jerusalem».⁶ Im Lesen und Meditieren vollzieht der Beter das dort Gesagte «im Geiste». Diesem «Vollzug im Geiste» ist kein geringerer Realitätsgehalt zu eigen als der Vollzug «mit den Füßen». Das «Gehen mit den Füßen» erreicht sein Ziel erst dann, wenn ihm ein «Gehen im Herzen» entspricht. Mit einem rein äußerlichen Gehen ist es nicht getan. Jemand kann das Haus Gottes erreichen, ohne in Gottes Nähe zu gelangen. Jemand kann den Namen JHWHs auf seinen Lippen führen, mit seinem Herzen aber weit von ihm entfernt sein (vgl. Jes 29, 13). Umgekehrt kann jemand nach Auskunft Ezechiels die Nähe Gottes erfahren, der weit vom Tempel entfernt in der Fremde wohnt (vgl. Ez 11, 16). Neben dem «äußeren Aufstieg» gibt es einen «inneren Aufstieg», einen, wie der heilige Augustinus sagt, «Aufstieg im Herzen» (*adscensio in corde*).⁷

Soll eine Wallfahrt gelingen, bedarf es offensichtlich eines feinen Zusammenspiels von Außen und Innen, von äußerem und innerem Aufstieg. Die Wiederentdeckung der Wallfahrt als einer elementaren spirituellen Übung dürfte mit einem neu erwachten Gespür für die feinen Zusammenhänge von Leib und Seele, von äußerem und innerem Vollzug zusammenhängen. Über das äußere Voranschreiten und Hinaufsteigen erhofft sich der Pilger ein inneres Voranschreiten «mit wachsender Kraft», um Gott auf dem Zion zu schauen (vgl. Ps 84, 8).

In den alttestamentlichen Wallfahrtspsalmen klingt dieses subtile Zusammenspiel von Außen und Innen, von äußerer und innerer Bewegung in vielfältiger Form an. Die fünfzehn Wallfahrtspsalmen führen uns, so schreibt Hieronymus, «Schritt für Schritt zum Höchsten hinauf» (*per quosdam profectus nos ad summa perducunt*).⁸ Es war vor allem Augustinus, der die biblischen Wallfahrtspsalmen, die «Lieder des Aufstiegs», mit dem in der platonisch-plotinischen Tradition beheimateten Motiv des Aufstiegs in Verbindung gebracht hat. Dem «Gehen mit den Füßen» entspricht ein «Gehen im Herzen», dem «Aufstieg mit den Füßen» entspricht ein «Aufstieg im Herzen» (*adscensio in corde*). Im augustininischen Gedanken des Aufstiegs, so schreibt Goulven Madec, verbinden sich zwei kulturelle Traditionen: die plotinische und die biblische: «L'exhortation à la montée spirituelle est, pour lui, aussi bien davidique, par les «cantica graduum» (Ps 119–133), que plotinienne».⁹ Die pointierten Worte des heiligen Augustinus lassen sich vor dem Hintergrund der Gefahr eines veräu-

berlichten Verständnisses der Wallfahrtspsalmen verstehen: «Suchen wir nicht Aufstiege leiblicher Füße, sondern wie es in einem anderen Psalm heißt: «Aufstiege in seinem Herzen hat er bereitet im Tale der Tränen hin zu dem Ort, den er bereitet hat» (cf. Ps 83,6–7 iuxta LXX). «Aufstiege» sagt er. Wo? «Im Herzen.» Von woher? «Vom Tal der Tränen.»¹⁰

3. Mose: Und der HERR zeigte ihm das ganze Land (Dtn 34, 1)

Die Verheißung des Landes bildet eines der zentralen Motive des Pentateuchs. Die an Abraham ergangene Verheißung, ihn «zu einem großen Volk zu machen», hat sich mit Ex 1,1–7 erfüllt. Aus den «Kindern Jakobs» (Ex 1,1–7) ist das Volk der Israeliten geworden (Ex 1,9). Aber es ist ein Volk, das in einem fremden Land lebt und unterdrückt wird. Die Herausführung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens zielt auf die Hineinführung in «ein gutes, weites Land, in ein Land fließend von Milch und Honig» (Ex 3,8).

Von der Erfüllung der Landverheißung erzählt das Buch Josua. Gott hat die den Vätern gegebene Verheißung, dass ihre Nachkommen das Land in Besitz nehmen und in «Ruhe» und unbehelligt von Feinden darin wohnen werden, erfüllt (Jos 21,43–45). In seiner Abschiedsrede weist Josua allerdings darauf hin, dass Israels Wohnen im Land nicht ungefährdet ist. Es bleibt gebunden an die Beachtung der Tora, insbesondere an die Einhaltung des Hauptgebotes, keinen anderen Göttern zu dienen: «Wenn ihr euch gegen den Bund, auf den der HERR, euer Gott, euch verpflichtet hat, vergeht, wenn ihr hingeht und anderen Göttern dient und sie anbetet, dann wird der Zorn des HERRN gegen euch entbrennen und ihr werdet rasch aus dem schönen Land verschwinden, das er euch gegeben hat» (Jos 23,16). Bereits in den Erzählungen von der Einnahme des Landes wird anhand konkreter Einzelfälle gezeigt, wie Israel vor den Feinden die Flucht ergreifen muss, wenn es eigenmächtig handelt, auf eigene Stärke vertraut und nicht auf Gottes Wort hört (Jos 6ff). Es kann als historisch gesichert gelten, dass der im Josuabuch erzählte Einzug Israels in das Land nicht im Rahmen eines völkervernichtenden Eroberungszuges erfolgte. Die erzählten Kämpfe sind schon auf der Ebene ihrer ursprünglichen Bedeutung im Rahmen antiassyrischer Propaganda als Bilder eines radikalen Gottvertrauens gemeint. So geht es im Josuabuch «nicht allein um einen Besitzer- und Machtwechsel, sondern um die Gestaltung des Landes nach Maßgabe des göttlichen Willens.»¹¹

Weil sich das Gottesvolk nicht an die Tora Gottes gehalten hat, ist es aus dem Land vertrieben worden. So ist das Motiv des Landes mit dem Motiv des Toragehorsams Israels verbunden. Das Land und sein Tempel sind letztlich

jener Ort, an dem Israel in rechter Weise Gott verehren und gerechte Gesellschaft leben soll. Vor allem die Prophetie deckt auf, dass Israel diesem Anspruch nicht gerecht geworden ist. So wurde das Land entweiht (vgl. Jer 2,7; 16,18; Hos 9,3) und Israel «muss zurück nach Ägypten» (vgl. Hos 8,13; Dtn 28,68). Was Mose und Josua für den Fall der Nichteinhaltung der Tora angedroht haben, ist tatsächlich eingetroffen. Literarhistorisch dürften die Androhungen weitgehend als theologische Reflexionen auf das bereits eingetretene Faktum des Landverlustes im 8. und 6. Jahrhundert v. Chr. zu verstehen sein.

Die Vertreibung aus dem Land hätte das Ende der Geschichte Israels sein können. Doch nachdem die Katastrophe eingetroffen war, traten in spätexilischer und nachexilischer Zeit Propheten auf, um Israel eine neue Zukunft zu verheißen. Dabei rückte erneut das Land in den Blick: Gott werde Israel aus den Völkern, in die er es zerstreut hat, sammeln und in das Land, das er einst den Vätern verheißen hat, zurückführen (vgl. Hos 11; Am 9,11–15; Mi 2,12f; Zef 3,20).

Die prophetischen Verheißungen einer Heimkehr Israels stehen in enger Verbindung mit der *Theologie des neuen Bundes* (vgl. Jer 29,1–23; 30–31; 32,36–44; Ez 36–37; Hos 2,18–25; 3,1–5). Dabei geht es um eine von Gott selbst vorgenommene radikale Umwandlung Israels. Ez 36,24–31 spricht von der Sammlung Israels aus allen Völkern, von der Reinigung von allen Götzen, von der Herzensumwandlung und der Gabe eines «neuen Geistes». Die Verleihung eines neuen Herzens und eines neuen Geistes bewirkt, dass Israel die Gebote Gottes erfüllt. Das von Gott veränderte Sein Israels führt zu einem veränderten, diesem neuen Sein entsprechenden Handeln. Daraus folgt, dass Israel wieder im Land der Väter wohnen wird: «Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab. Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein» (Ez 36,28; vgl. Jer 30,22; 31,1). Das durch die radikale Umwandlung Israels wieder gewonnene Land nimmt paradiesische Züge an: «Dann wird man sagen: Dieses verödete Land ist wie der Garten Eden geworden» (Ez 36,35; vgl. Jer 31,12). Die dadurch ausgelöste Verwandlung bleibt nicht auf Israel begrenzt. Sie greift in die Welt der Völker aus: «Dann werden alle Völker, die rings um euch noch übrig sind, erkennen, dass ich, der HERR, das Zerstörte wieder aufgebaut und das Ödland wieder bepflanzt habe» (Ez 36,36). Völker werden in friedlicher Absicht zum Zion pilgern, sich zum Gott Israels bekennen und den Frieden lernen («Völkerwallfahrt zum Zion»: Mi 4,1–5; 7,11–13; Jes 2,1–4; 60; Jer 16,19–21; Zef 3,9f). Die Verwandlung Israels und die Rückkehr in das Land der Verheißung entfalten eine Dynamik, die auf eine Verwandlung der Welt und die Schaffung einer «neuen Erde und eines neuen Himmels» (Jes 66,22) angelegt sind.

Ezechiel verbindet die Sammlung und Heimkehr Israels mit der Erweckung zu einem «neuen Leben». Israels Wohnen im Land «für immer» (Ez 37,25) ist

mit diesem neuen Leben aus dem Geist Gottes verbunden (Ez 37,13–14). In der Mitte des «neuen» Landes entsteht ein neuer Tempel. Aus ihm fließt eine Quelle, die alles Tote in Leben verwandelt (Ez 47,9). Die Beschreibung des Landes in der Vision Ezechiels erinnert an den Garten Eden (vgl. Ez 36,35; Gen 2,10–14). Das Land, aus dem Israel einst vertrieben wurde, weil es zu einem Land der «Gottlosigkeit» geworden war, wird nun zu einem Ort, da Gott gegenwärtig ist (vgl. Ez 48,35). Sowohl Israel als auch die Völker werden auf Gott hören (vgl. Jes 51,1–8). Die Rückkehr Israels in das Land der Verheißung, die die Welt der Völker mit einbezieht, wird gleichsam zu einer Rückkehr in das Paradies, in jenen «Raum» ursprünglicher Gottesnähe, die der Mensch aufgrund seines Ungehorsams verloren hat (Gen 3,23f). Der Gottesfürchtige wird «wohnen im Glück, seine Kinder werden das Land in Besitz nehmen» (Ps 25,13).

Die prophetische Verheißung einer Heimkehr Israels hat auch in späten Redaktionen des Pentateuchs ihre Spuren hinterlassen. In Dtn 28, der Ankündigung des Segens für den Gebotsgehorsam (28,1–14) und der dreimal so langen Ankündigung des Fluchs für den Ungehorsam (28,15–68), wird auf den Verlust des Landes und das Exil «vorausgeblickt» (vgl. Dtn 4,25–28; Lev 26). Dtn 30,1–10 geht noch einen Schritt weiter und richtet den Blick in eine mögliche Zukunft darüber hinaus (vgl. Dtn 4,29). Die in Aussicht gestellte Rückkehr in das Land der Väter wird an die Erneuerung des Gottesverhältnisses gebunden. Der Sache nach geht es dabei um das Thema des neuen Bundes (vgl. Jer 29–31; Ez 36–37). Wenn die angedrohten Worte des Fluches (Dtn 28,15–68) eingetroffen sind und wenn das unter die Völker zerstreute Israel in sich gehen, zum HERRN umkehren und auf seine Stimme hören wird (Dtn 30,2), dann wird dieser sich seines Volkes erbarmen und es in das Land der Väter zurückführen (Dtn 30,5). Die im Gebot geforderte Gottesliebe «mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele» wird jetzt möglich sein, weil Gott selbst «dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden» wird (Dtn 30,6 vgl. 10,16). Er wird das Herz aus Stein aus ihrer Brust nehmen und ihnen ein Herz aus Fleisch geben (Ez 36,26), er wird das Gesetz in sie hineinlegen und auf ihr Herz schreiben (Jer 31,33).

Es fällt auf, dass die verheißene Heimkehr Israels *ohne Gewalt* erfolgt. Die in Obd 17–21 und Sach 9,13–17 mit der Rückgewinnung des Landes verbundenen Kampfbilder dürften metaphorisch zu verstehen sein. Darin unterscheidet sich die verheißene Rückkehr in das Land von der Landnahme unter Josua. Nirgends bekommt das Volk den Auftrag, das verlorene Land im Rahmen eines völkervernichtenden Krieges zurückzuerobern.¹² Somit erscheint aus der Perspektive der Heimkehrtexte die Landeroberung unter Josua als ein einmaliger, historisch abgeschlossener Vorgang, der nicht wiederholt werden

kann (wobei «historisch» hier nicht im Sinne moderner Geschichtsschreibung zu verstehen ist). Die Bewohner des Landes werden bei der Heimkehr weder vernichtet noch vertrieben, sondern treten als Partner Israels dem Gottesbund bei und erhalten die Tora auch als ihre Gesellschaftsordnung (vgl. Dtn 29, 10; 31, 12; Jer 12, 14–17; Jes 61, 1–11; 66, 23). «Die spirituelle Verwandlung ihres gewalttätigen Kriegsethos hat für den Jahweglauben offenbar eine bleibende Funktion.»¹³

Nach dem Exil hat es immer Gruppen gegeben, die ins Land zurückgekehrt sind. In Jes 48, 20f («Deuterjesaja») ruft der Prophet die Exilanten auf, das Land der Chaldäer zu verlassen und zum Zion heimzukehren (vgl. Jes 52, 7–12). Nach Esra 1, 1–4 erfüllt sich in der vom Perserkönig Kyros erlaubten Rückkehr der Exilanten ein Wort des Propheten Jeremia (vgl. Jer 25, 11f; 29, 10). Gleichwohl hat es seit dem Exil immer Juden gegeben, die unter den Völkern gelebt haben. Demnach steht die Erfüllung der prophetischen Verheißung, «keinen von ihnen in der Fremde zurückzulassen» (Ez 39, 28), noch aus.

Die Rückkehr Israels in das Land der Verheißung rückt damit in einen eschatologischen Horizont. Unmittelbar vor seinem Tod schaut Tobit in eine Zukunft, da Jerusalem wieder aufgebaut sein wird «aus Saphir und Smaragd, seine Mauern aus Edelstein, seine Türme und Wälle aus reinem Gold» (Tob 13, 17). Die Zeit des Exils ist für Tobit nicht mehr nur die Zeit, da Israel vom HERRN gezüchtigt wurde wegen all seiner Sünden (Tob 13, 5), sondern auch die Zeit, da Israel Zeugnis ablegt vom wahren Gott «vor allen Völkern» im «Land der Verbannung» (Tob 13, 3.8).

Diese Sicht auf eine noch ausstehende Landnahme im Sinne der Sammlung und Heimkehr Israels prägt auch die Theologie des Landes, wie sie von der *Endgestalt des Pentateuchs* her zu verstehen ist. Zwischen der (älteren) Verheißung einer (erstmaligen) Landnahme, wie sie an die Väter ergangen ist (Gen), und den Erzählungen von der (erstmaligen) Erfüllung dieser Verheißung im Buch Josua gab es möglicherweise einmal einen ursprünglichen literarischen Zusammenhang. Die Forschung bezeichnet diesen vermuteten ursprünglichen literarischen Zusammenhang von Landverheißung im Buch Genesis und Erfüllung der Verheißung im Buch Josua als *Hexateuch* – in Abgrenzung vom Begriff *Pentateuch*, der die Bücher Genesis bis Deuteronomium umfasst. Theologisch bedeutsam ist jedoch, dass dieser Zusammenhang durch die Pentateuchredaktion aufgesprengt wurde. Die Tora endet mit dem Blick auf das Land der Verheißung (Dtn 34, 1–4). In der auf den Offenbarungsmittler Mose zurückgehenden Offenbarungsurkunde, der Tora, steht somit die Erfüllung der in ihr enthaltenen Landverheißung noch aus. Die jüdische Leseordnung der Tora endet im Buch Deuteronomium mit dem Blick auf das Land der Verheißung und hebt anschließend erneut mit der Schöpfungserzählung im

Buch Genesis an. Die Gabe des Landes wird somit im «Basis-Mythos» Israels in eine noch ausstehende Zukunft gerückt. Die einmal erfolgte Landnahme unter Josua war nicht von Dauer. Die eigentliche und bleibende (vgl. Am 9,15; Jer 31,40; Ez 37,25) Landnahme Israels steht noch aus. Damit ist die Tora unmittelbar auf die Sammlung Israels und die «Heimkehr» in das Land der Verheißung ausgerichtet (vgl. auch 2 Chr 36,22f). Diese wird als ein von Gott in Gang gesetztes Geschehen angesehen, bei dem Israel keine Gewalt anwenden wird. Auf der Linie dieses Verständnisses liegt auch die neutestamentliche Theologie der Landverheißung, wenn es in der Bergpredigt heißt: «Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben» (Mt 5,5). Im Anschluss an die jüdischen Theologen des Mittelalters lässt sich mit dem jüdischen Exegeten Shimon Gesundheit sagen: «Moses Buch und Taten haben Ewigkeitswert; Josuas Werk ist vergänglich. Die Landverheißung in der Tora Moses ist ewig; die Landnahme ist vergänglich.»¹⁴

Die in diesen und ähnlichen Texten (vgl. Ps 16; 73; 142) angelegte Metaphorisierung des Landes wird in frühjüdischer und christlicher Tradition verstärkt (vgl. Hebr 4,1–11; 6,13–20; 11,8–10). Nicht das Land, sondern die Gottesnähe steht hier an erster Stelle (vgl. Ez 11,16). «Das Land wird des Öfteren durch andere, neu konzipierte «Räume» ersetzt, in denen sich eben diese Gottesnähe ereignen kann, ohne dass der Mensch im Land oder Tempel sein muss.»¹⁵ Wer nicht auf Gott hört, so sagt es der Anfang (Gen 2–3) wie das Ende (Dtn 28,15–68; 29,21–28) der Tora, wird aus seiner Gegenwart vertrieben, da er sie selbst bereits verlassen hat. Wer auf Gottes Wort hört, der darf lange leben in dem Land, das Gott ihm gibt «für alle Zeit» (vgl. Dtn 4,40).

4. *Jesus: Er fasste den Entschluss, nach Jerusalem zu gehen (Lk 9,52)*

In den Evangelien, dem maßgeblichen Mindstyle-Magazin der Christen, wird uns Jesus als Wanderprediger vor Augen geführt. Er zieht durch die Dörfer und Städte Galiläas und verkündet das Reich Gottes. Gegen Ende seiner irdischen Pilgerschaft zieht auch er – wie Abraham – nach Jerusalem hinauf und bringt dort auf einer Anhöhe sich selbst als Opfer dar.

Mit der religionspolitischen Abkehr von der altrömischen Staatsreligion und der Hinwendung zum Christentum als Staat und Gesellschaft tragende und normierende Religion entfaltete Kaiser Konstantin unter maßgeblichem Einfluss seiner Mutter Helena eine rege Bautätigkeit im Heiligen Land. An bedeutenden Stätten des Lebens Jesu entstanden – oft an Stelle heidnischer Heiligtümer – christliche Kirchen. Sie sind als baupolitische Umsetzung der in den Konzilien gefassten Beschlüsse zu verstehen. Entsprechend dem Bekennt-

nis des Konzils von Nizäa (325) zu Menschwerdung, Tod und Auferstehung sowie Himmelfahrt Jesu wurden die Geburtskirche in Betlehem, die Basilika der Auferstehung (*Anastasis*) in Jerusalem und die der Himmelfahrt (*Eleona*) auf dem Ölberg erbaut. Nach dem Konzil von Konstantinopel (381) mit der dogmatischen Definition des Heiligen Geistes, als «des Herrn und Lebensspenders, der vom Vater (und vom Sohn) ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird», entstand unter Kaiser Theodosius II. zwischen 392 und 394 als drittes christliches Zentrum auf dem Südwesthügel Jerusalems die Basilika *Hagia Zion*, die «Mutter aller Kirchen» als Ort, an dem des Pfingstereignisses gedacht wurde. Mit der Bautätigkeit einhergehend setzte im 4. Jahrhundert eine rege Pilgerbewegung ein. Sie konnte auch durch die Zerstörung zahlreicher christlicher Kirchen durch die Perser in den Jahren 614 bis 628 und die bald darauf einsetzende Eroberung durch den Islam nicht unterbunden werden und erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.

Die christlichen Pilger nahmen die mit der Reise einhergehenden Strapazen bewusst in Kauf. Sie verstanden ihre Pilgerfahrt als «ritualisierte Grenzerfahrung»: «Das Alte wird verlassen, durch viele Leiden gelangt man zu einem heilsamen Neuanfang, einer Art Auferstehung.»¹⁶ Die Wallfahrt ins Heilige Land wurde zu einer Art sakramentaler Vergegenwärtigung durch Anteilnahme am biblischen Geschehen. Einer der ältesten Pilgerberichte stammt von Egeria, einer wohl aus Nordspanien oder Südgalien stammenden Nonne, die in den Jahren 381 bis 384 das Heilige Land bereiste. Ihr Reiseführer ist die Bibel. Ihr Reisebericht unterrichtet uns nicht nur detailliert über den äußeren Ablauf ihrer Wallfahrt, sondern ist zugleich ein *Itinerarium mentis ad Deum*. Für Valerius, den Abt des Klosters Bierzo in Nordwestspanien (gest. 695), hat Egeria das Vorbild des heiligen Abraham erfüllt. Ihre Bergbesteigungen sind ein Bild für den Aufstieg der Seele zu Gott: «Weil sie die Höhe des Himmereiches [...] mit brennendem Herzen und allen Fasern ihres Leibes und mit brennender Sehnsucht zu erlangen suchte, hat sie unermüdlich die Gipfel so vieler Berge erstiegen und die Not solch ungeheurer Höhe mit brennendem Herzen leicht ertragen.»¹⁷

Anmerkungen

- 1 Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2005, 72.
- 2 Kommentar zum Johannesevangelium 20, 10. Zitiert nach Theresia HEITHER – Christiana REEMTS, *Schriftauslegung. Die Patriarchenerzählung bei den Kirchenvätern* (NSK 33/2), Stuttgart 1999, 64.
- 3 Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Zum Haus des Herrn wollen wir gehen». Psalm 122 – Ursprüngliche Bedeutung und geistiger Sinn, in: Nikodemus C. SCHNABEL OSB (Hg.), *Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg*,

- Münster 2006, 104–120. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Lieder des Aufstiegs. Die alttestamentlichen Wallfahrtspsalmen und der platonische Gedanke des Aufstiegs*, in: Philipp THULL – Hermann-Josef SCHEIDGEN (Hg.): «Lasst euch versöhnen mit Gott». *Der Heilige Rock als Zeichen der ungeteilten Christenheit*, Nordhausen 2012, 23–36.
- 4 Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, 11.
- 5 «Am wahrscheinlichsten dürfte die Auffassung sein, die Ps 120–134 als Lieder- und Gebetbuch für eine geistliche, meditative (poetische) Wallfahrt zum Zion versteht, mit der man sich in die Segenswelt des Zionsgottes hineinbetet – mag man dabei fern vom Zion, unterwegs zum Zion oder auf dem Zion selbst sein» (Erich ZENGER, in: *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe*. Stuttgarter Altes Testament. Bd. 2, hg. von Christoph DOHMEN, Stuttgart 2016, 1414).
- 6 Egbert BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuchs (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin 2004, 250.
- 7 AUGUSTINUS, *Ennarationes in Psalmos* CXIC, 1.
- 8 HIERONYMUS, *Commentarioli in Psalmos* CXVIII (FC 79, 210). Sehr schön zeichnet er die Bewegung vom ersten (Ps 120) zum letzten der Wallfahrtspsalmen (Ps 134) nach: «Quindecim graduum psalmi per quosdam profectus nos ad summa perducunt, ut in Domini atriis possimus dicere: «Ecce nunc benedicite Dominum, omnes servi Domini, in atriis domus Dei eius» (Ps 134, 1).»
- 9 Goulven Madec, *Art. Ascensio, ascensus*, in: *Augustinus-Lexikon*, hg. von Cornelius MAYER, Vol. 1, Basel 1986–1994, 466.
- 10 «Nec adscensiones pedibus corporalibus quaeramus, sed sicut in alio psalmo scriptum est: Adscensiones in corde eius disposuit, in conuallie plorationis, in locum quem disposuit. Dixit adscensiones. Ubi? Id est: in corde. Unde? A conuallie plorationis» (en. in. Ps 119, 1; CCL XL, 1776).
- 11 Egbert BALLHORN, *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB 162), Bonn 2011, 473.
- 12 Vgl. Norbert LOHFINK, *Landerobertung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch*, in: JBTh 12 (1997) 3–24, hier 14.
- 13 Georg BRAULIK, *Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium*, in: DERS., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33), Stuttgart 2001, 150.
- 14 Shimon GESUNDHEIT, *Das Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora. Synchrone und diachrone Perspektiven*, in: ZAW 123 (2011) 325–335, hier 334.
- 15 Cornelius DE VOS, *Die Bedeutung des Landes Israel in den jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit*, in: JBTh 23 (2008) 75–99, hier 98.
- 16 Georg RÖWEKAMP, in: *Egeria, Itinerarium. Reisebericht*. Lateinisch – Deutsch. Fontes Christiani 20. Übersetzt und eingeleitet von Georg RÖWEKAMP unter Mitarbeit von Dietmar THÖNNES, Freiburg i. Br. 1995, 112f.
- 17 Zitiert nach RÖWEKAMP, ebd. (Valerius, epist. 4; Sch 296, 345).

Abstract

On the Road to the Promised Land. Biblical Perspectives on the «homo viator». This article investigates the «homo viator» motif in its connection to the motif of the Promise of the Land in the Old Testament, furthermore casting an eye on its consummation in the New Testament. Abraham appears as the prototype of a pilgrim. He leaves Ur in Chaldaea in order to reach the Land of Canaan, prefiguring Israel's exodus from its Babylonian Exile. Abraham however becomes the prototype of the worshiper completing the ascent to Jerusalem, described in the Songs of Ascent (Ps 120–134), when he offers a sacrifice on a mountain in the land of Moriah. The Temple of Solomon was later to be built on the same spot. The motif central to the Pentateuch, that of the Promise of the Land, only finds its completion beyond the Pentateuch, namely in the Book of Joshua. When the Pentateuch is detached from the subsequent books of History, the Promise of the Land suddenly finds itself in an eschatological context. Within the founding myth of Israel, the Entry into the Land in turn is transferred to the yet-to-be-fulfilled future. The New Testament takes up this motif. At the end of his life, Jesus ascends to Jerusalem as did Abraham and there, on a hill, he offers himself as a sacrifice. Christian pilgrimage culture, which flourished especially from the fourth century onwards, interpreted pilgrimage to biblical sites as a kind of sacramental enactment of the biblical history of salvation.

Keywords: Abraham – Moses – Psalms – life of Jesus – fulfillment – prophecy – pilgrimage

IN FREIHEIT GEBUNDEN

Odysseus am Mastbaum als Modell für den Homo viator

Vom Mythos zum Logos – auf diese griffige Formel hat man lange Zeit die Kritik der Philosophen an der griechischen Mythologie gebracht.¹ Schon Vorsokratiker wie Xenophanes haben an der moralischen Verwerflichkeit und den anthropomorphen Zügen der mythischen Göttergestalten Anstoß genommen, um einen philosophisch gereinigten Begriff des letzten Ursprungs, der *arche*, zu entwickeln. Auch Platon hat bekanntlich Dichter wie Hesiod und Homer aus seinem Idealstaat ausgeschlossen, weil die «Lügenmärchen», die sie ersannen, der Erziehung der Jugend abträglich seien.² Geschichten, in denen Götter miteinander im Streit liegen, Ehebruch begehen, täuschen und betrügen, widersprechen der Überzeugung, dass Gott gut, gerecht und vollkommen ist. Sie sind unmündigen Kindern nicht zumutbar, die sie später als Vorbilder im Schlechten zur eigenen Rechtfertigung heranziehen könnten.

Bei aller Vorordnung des Logos vor dem Mythos kommt es bei Platon allerdings zugleich zu einer signifikanten Rehabilitierung der mythischen Rede, wenn er das Unsagbare im Modus der Erzählung nahebringt³ oder dem Mythos die Funktion einer Bebilderung und Erläuterung des Logos zugesteht. Die platonische Kritik an den Mythen als unwahrer Märchen und Lügen, die sich auch bei anderen Autoren der Antike findet, ruft allerdings in Stoa und Neuplatonismus Versuche einer Homer-Allegorese hervor, die hinter der bunten Textoberfläche einen verborgenen Sinn zu eruieren sucht. Entsprechend vielfältig fällt die Resonanz bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts und den folgenden Kirchenvätern aus. Justin sieht bei Platon die Kraft des Logos wirken, weil er die Dichtungen Homers aus seinem Staat ausschließt. Auch das Urteil Tertullians ist abschätzig, wenn er den Dichter der Odyssee als *dedecorator deorum* bezeichnet, der durch seine menschlich allzu menschliche Darstellung der Götter unfreiwillig deren Masken und Kostüme herun-

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

tergerissen habe. Andere wie Clemens oder Hieronymus loben die poetische Qualität und Weisheit Homers.⁴ Insgesamt aber haben die Kirchenväter weder die mythische Theologie der Dichter, deren anthropomorphen Charakter sie durchschauten, noch die politische Theologie des Staates aufgenommen, sondern die natürliche Theologie der Philosophen rezipiert, um das Christentum als wahre Religion auszuweisen. Schon im Neuen Testament war wiederholt vor Fabeln und Geschichten gewarnt worden (vgl. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14). So lag die Koalition zwischen der philosophischen Kritik am Götterpantheon Homers und der patristischen Theologie auch aus biblischen Gründen nahe.

Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass sich die Kirchenväter bei allen Vorbehalten gegenüber den griechischen Mythen immer wieder mit einzelnen Gestalten auseinandergesetzt und diese in einen christlichen Deutehorizont integriert haben. Dabei haben sie auf gängige Verfahren der paganen Mythen-Allegorese zurückgreifen können, diese aber zugleich transformiert. Neben der physikalischen Allegorese, welche die Götter mit kosmischen Mächten identifizierte, gab es die moralische Allegorese, welche hinter der mythischen Oberfläche einen verborgenen Sinn (*hyponoia*) freizulegen suchte. In dieser Lesart offenbart der Streit der Götter den sittlichen Grundkonflikt zwischen Gut und Böse, die Aufdeckung der negativen Auswirkungen des Lasters erfolgt in der moralischen Absicht, zu einem tugendhaften Leben anzuhalten.⁵ Die Kirchenväter haben die Mythen, die im Bildungskanon selbstverständlich weiter tradiert wurden, partiell aufgenommen, um das Evangelium in die hellenistische Kultur einzuschreiben – wohl auch in der Ahnung, dass im Modus der Erzählung eine bildhafte Vorstellung und lebensweltliche Konkretion erreichbar ist, die im Modus der begrifflichen Durchdringung zurücktreten muss. Anders als die hellenistische Allegorese, welche «einen zeitlosen und apersonalen Charakter»⁶ aufwies, haben die Kirchenväter einzelne mythische Gestalten auf das geschichtliche Christusereignis hin bezogen. So hat etwa Clemens von Alexandrien Christus als neuen Orpheus gedeutet. Der Sänger, der in die Unterwelt geht, um seine Gattin Eurydike zu erlösen, erschien ihm als Vorausbild Christi, der auf der Kithara des Heiligen Geistes ein neues Lied sang⁷ – andere haben in Herakles nicht nur ein Vorbild biblischer Helden wie Simson, sondern auch eine Präfiguration des österlichen Siegers über Leiden und Tod gesehen.⁸ Ein besonders vielfältiges Echo hat der Mythos von Odysseus gefunden, der die Verlockungen der Sirenen bestanden hat, weil er sich auf göttliche Weisung hin freiwillig an den Mastbaum des Schiffes gebunden hat, und so den heimatischen Hafen Ithakas erreichen konnte.

Die doppelte Gefahr des Odysseus

Rufen wir uns den zwölften Gesang der Odyssee kurz in Erinnerung. Nachdem Odysseus und seine Gefährten dem Totenreich des Hades lebend entronnen sind, steuern sie ihr Schiff zur Insel der Göttin Kirke zurück. Dort gehen sie an Land und bestatten ihren Gefährten Elpenor. Nach der Bestattung gewährt Kirke den Männern ein stärkendes Mahl. Bei Sonnenuntergang, als die Gefährten des Odysseus sich schlafen legen, nimmt Kirke den Sohn des Laertes zur Seite und eröffnet ihm die Gefahren der weiteren Schifffahrt. Zwei Herausforderungen werde er zu bestehen haben, wenn er die Heimkehr antreten wolle: zuerst den berückenden Gesang der Sirenen, dann die Meerenge zwischen Skylla und Charybdis. Wer dem verführerischen Zauber der Sirenen erliege, der kehrt, so warnt Kirke, «nimmer nach Hause. Sein Weib, seine lallenden Kinder / Treten ihm nicht mehr zur Seite in herzlicher Lust» (XII, 42f). Um der tödlichen Gefahr zu entgehen, empfiehlt die Göttin Odysseus, er möge die Ohren der Gefährten mit geschmolzenem Wachs verstopfen, damit sie den hellen Gesang erst gar nicht hören. Wenn er selbst eine Ausnahme machen wolle, so solle er sich «aufrecht stellen» und «mit Händen und Füßen» an den Mastbaum des Schiffes binden lassen, um der todbringenden Verlockung zu entgehen. Erst wenn das Schiff an der Gefahr vorübergerudert sei, dürften die Fesseln wieder gelöst werden.

Diese mythische Szene des Odysseus und den Sirenen hat schon in der Antike die allegorische Auslegung beflügelt. Der Weg vom Reich des Schattens, dem Hades, zur Sonne der Heimat ist von Gefahren gepflastert, die es zu meistern gilt. In moralisierenden Deutungen hat die Homer-Allegorese die Tugend der Selbstbescheidung als Weg der Überwindung von Risiken dargestellt. Daran konnten die Kirchenväter anknüpfen, die in der Selbstbindung des Odysseus an den Mastbaum des Schiffes einen verbogenen Vorverweis auf das Kreuz erblickten.⁹ Diese haben das Meer auf die Welt, das Schiff auf die Kirche und den Mast auf das Kreuz bezogen. «Kirche ist Seefahrt zum *portus salutis*», schreibt Hugo Rahner, der dem Motiv in seinem Buch «Symbole der Kirche» eine Abhandlung von überbordender Gelehrsamkeit gewidmet hat.¹⁰ Die Schifffahrt, die nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf den Lebensweg des Einzelnen hin gedeutet wurde, war in der Antike allerdings hochambivalent: sie galt als schönes Abenteuer, aber auch als lebensgefährliches Risiko – immer war ungewiss, ob man den sicheren Hafen am Ende der Reise wohl erreichen würde. Wellengang, Unwetter und Sturm waren nicht vorhersehbar, Klippen, Sandbänke und seichte Buchten galt es zu vermeiden. Ob man im Falle des Schiffbruchs die rettende Planke erreichen würde, wer konnte das wissen.

Die Selbstbindung an den Mastbaum als Modell der Christen

Es ist deutlich, dass diese Zusammenhänge ohne Schwierigkeiten ins Theologische übertragen werden konnten. Mit der Arche Noahs, die aus der Sintflut rettet (vgl. Gen 6,5–9,17), aber auch mit dem Schiff Petri, das im Sturm der Zeiten nicht untergeht, standen Topoi im Hintergrund, die in eine ähnliche Richtung weisen. Den Hafen des Heils kann man nur im Schiff der Kirche erreichen, das den Stürmen von Zeit und Welt standhalten kann. Schon Justin der Märtyrer ergänzt die nautische Symbolik um das Kreuz, das er in Mastbaum und Segelstange sinnenfällig ausgeprägt sieht: «Nicht kann das Meer durchsegelt werden, außer wenn auf dem Schiff das Tropaion des Kreuzes, der Mastbaum unbeschädigt ist.»¹¹

An dieser Stelle ist der Einsatzpunkt für allegorische Lesarten im Horizont der hellenistischen Kultur, für die Homers Odyssee ein wichtiges Referenzwerk darstellte. Christen, die mit der griechischen Kultur vertraut waren, beziehen den an den Mast gebundenen Odysseus auf den Christen, der sich mit Christus freiwillig an den Balken des Kreuzes binden lässt, um die Gefährdungen des Säkulums bestehen zu können. Die Klugheit des Odysseus, der den Verlockungen der Sirenen gegenüber Vorsorge trifft, um das Schiff nachhause zu lenken, konnte als Vorbild für einen christlichen Lebensstil angeeignet werden, der angesichts möglicher Irr- und Abwege das Ziel der ewigen Heimat nicht aus den Augen verliert. Neben dem Mastbaum rückt hier der Gesang der Sirenen ins nervöse Zentrum der deutenden Aufmerksamkeit, der unterschiedliche Auslegungen gefunden hat. Der Christ, der als Seefahrer unterwegs zum Hafen der himmlischen Heimat ist, muss mit den Herausforderungen der Welt klug umgehen. Wie aber sind die Sirenen zu verstehen? Kann ihnen auch etwas Positives abgewonnen werden?

Die Ambivalenz der Sirenen: sinnliche Verlockung – Weisheit der Welt: Clemens von Alexandrien

Schon in der griechischen Antike gibt es zwei Deutungsstränge. Für den *einen* Strang symbolisieren die Sirenen die Verlockung irdischer Schönheit, vor der man sich in Acht nehmen muss, weil sie todbringend ist. Der sinnliche Reiz und die erotische Anziehungskraft des Gesangs, aber auch die attraktive Gestalt der Sirenen schlagen in Bann – und bringen das Schiff des Lebens vom Kurs ab, ja lassen es vorzeitig auflaufen oder stranden. Der *andere* Strang versteht die Sirenen als allwissende und hochgelehrte Dämonen, die den Wissensdurst des Menschen zu befriedigen versprechen. Dichter wie Homer und Pindar konn-

ten auf dieser Interpretationslinie mit den Sirenen in Zusammenhang gebracht werden.

An beide Stränge der vorchristlichen Allegorese kann die theologische Deutung der Kirchenväter anknüpfen, die durch die Septuaginta mit dem Motiv der Sirenen vertraut sind.¹² Für die einen stehen die Sirenen für die vielfältigen Verlockungen der Weltlust, denen der Mensch auf seiner Reise nicht erliegen darf, wenn er den Hafen des Heils erreichen will. Schon das Neue Testament warnt davor, das Vergnügen mehr zu lieben als Gott (vgl. 2 Tim 3, 4). Für die anderen sind die Sirenen Symbole der paganen Weisheit, die den christlichen Glauben anregen und bereichern kann. Er sollte sich das Gute und Wertvolle anverwandeln, ohne sich durch die Philosophie korrumpieren zu lassen. Clemens von Alexandrien, der sich in seiner Logos-Theologie für eine Synthese von Glauben und Vernunft einsetzt, spricht sich gegen eine pauschale Ablehnung der griechischen Philosophie aus. Er will die versprengten Samenkörner des Logos im hellenistischen Dichten und Denken einsammeln, eine übertriebene Ängstlichkeit gegenüber der paganen Kultur lehnt er ab. Auch wenn er im *Protreptikos* – seiner Mahnrede an die Heiden – wiederholt vor den Verführungskünsten der Sirenen warnt und diese mit der schlechten «Gewohnheit» (*syntheia*) zusammenbringt, welche die Wahrheit des Logos niederhält, so bietet er an einer Stelle seiner *Stromateis* doch eine bemerkenswert positive Deutung. Dort schreibt er über den Sirenen-Mythos: «Es scheint, die meisten derer, die sich dem Namen [Christi] verschrieben haben, gleichen den Gefährten des Odysseus, indem sie sich ohne Verständnis für eine feinere Bildung an die Glaubenslehre heranmachen und so nicht nur an den Sirenen, sondern sogar an jeglichem Rhythmus und aller Melodie vorbeisegeln, indem sie sich durch Ablehnung jeder Wissenschaft die Ohren verstopfen, weil sie wissen, dass sie den Weg nach Hause nicht mehr finden würden, wenn sie auch nur ein einziges Mal ihre Ohren der griechischen Weisheit geöffnet hätten!»¹³ Clemens betreibt hier eine gezielte *Entdämonisierung der Sirenen* und empfiehlt seinen christlichen Zeitgenossen, den Denkangeboten der griechischen Weisheit mit klugem Unterscheidungsvermögen zu begegnen! Weiter heißt es: «Wer aber das Brauchbare zum Vorteil der zu Unterweisenden auswählt, zumal wenn es sich um Griechen handelt, darf sich nicht von der Freude am Lernen abkehren wie ein unvernünftiges Tier, er muss im Gegenteil für seine Hörer möglichst viele Hilfsmittel zusammenbringen.» Der Mythos wird damit zum Instrument des Logos, die Odyssee darf für die Theologie in Dienst genommen werden, solange sie Nutzen für die Explikation des Glaubens bringt. Der Mythos als *ancilla theologiae*.

Die Sirenen als Sinnbild der Häresie: Hippolyt von Rom

Diese dialogisch wertschätzende, aber keineswegs unkritische Haltung ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass andere frühchristliche Stimmen vor Dichtung und Philosophie der Griechen gewarnt haben. Berühmt ist die Frage Tertullians: «Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrte hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen (vgl. Weihs 1, 1). Mögen sie meinetwegen, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seit das Evangelium verkündet wurde. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus nichts mehr.»¹⁴ Solche Abschottungstendenzen gegenüber der griechischen Philosophie führen im Binnenraum der christlichen Selbstverständigung zu einer neuerlichen Fortschreibung des Motivs. Die Sirenen werden nun auf Häresien und gnostische Spekulationen bezogen, die vom wahren Glauben abweichen. Ein prominenter Textzeuge ist hier Hippolyt von Rom, der in seiner Schrift *Refutatio omnium haeresium* den «schwachen» Christen empfiehlt, sie sollten sich wie die Gefährten des Odysseus die Ohren verstopfen, um an den Häresien vorbeizusegeln und auch nicht dem Anreiz zur Lust zu erliegen; die «starken» aber könnten, gebunden an den Mast Christi und aufrecht stehend, die Gefahren der Irrlehren ohne Schwierigkeiten überstehen.¹⁵ Die antihäretische Absicht führt bei Hippolyt zum Ausfall einer wertschätzenden Haltung gegenüber dem Erbe der griechischen Philosophie. Für den christlichen Umgang mit der Welt der anderen empfiehlt er die Doppelstrategie des homerischen Mythos: entweder das Verstopfen der Ohren oder kluge Vorsorge, wobei mit Christian Wirz festzuhalten ist: «In der Logik Hippolyts ist gerade der Gefesselte frei, den Gesang friedlich und unbeschadet anzuhören, während jener, der aus Schwäche noch nicht wagt, sich zu binden, der eigentlich Unfreie ist, der sich gehörlos machen muss gegenüber den Gesängen der Häretiker, um keinen Schiffbruch zu erleiden.»¹⁶

Die Sirenen und die Schönheit des Glaubens – überbietende Anknüpfung: Ambrosius

Bei Ambrosius von Mailand (339–397) lässt sich ein gutes Jahrhundert später erneut eine Akzentverschiebung feststellen, wenn er die Sirenen vor allem als Symbole der Weltlust (*lascivia*) deutet. Nicht die Skepsis gegenüber philosophischen Gedanken oder die Abwehr häretischer Ideen steht bei ihm im Zentrum, obwohl auch diese in seiner Schrift *De fide* vorkommt¹⁷, sondern die morali-

sche Wachsamkeit gegenüber den gleisnerischen Verlockungen des Diesseits, die Warnung vor der Wollust der Welt (*saeculi voluptas*), welcher der Christ auf seiner irdischen Reise ausgesetzt ist und denen er nicht erliegen darf.¹⁸ Dabei ist es entscheidend, dass nicht die Welt, nicht die Schönheit abgelehnt wird, sondern der Missbrauch und falsche Umgang damit.

Überdies findet sich bei Ambrosius in seinem Kommentar zum Lukas-Evangelium auch eine kühne Neuinterpretation, welche die wertschätzende Haltung des Clemens von Alexandrien noch einmal steigert, wenn sie den ästhetischen Reiz der Sirenen positiv (!) aufgreift, um sie dann christlich zu überbieten. Mag der Gesang der Sirenen bezaubern, die Schönheit des christlichen Glaubens bezaubert noch mehr! Diese komparativische Logik der Überbietung bestimmt die rhetorisch glanzvolle Passage: die Reize der Sirenen sind für Odysseus und seine Gefährten schon verlockend, aber «wieviel mehr müssten da nicht fromme Männer von der Bewunderung der himmlischen Tatsachen bezaubert werden! Und da gibt es nicht nur den Saft süßer Beeren zu kosten, sondern das ›Brot, das vom Himmel kam‹ (Joh 6, 51). Nicht nur die grünen Bete des Alkinoos gibt es da zu schauen, sondern die Mysterien Christi. Nicht verkleben, sondern öffnen soll man da die Ohren, um die Stimme Christi zu vernehmen. Denn wer dieser Stimme lauscht, braucht keinen Schiffbruch zu fürchten. Der soll sich nicht wie Ulixes mit physischen Stricken an den Mastbaum binden, sondern mit den Banden des Geistes seine Seele an das Holz des Kreuzes fesseln. Dann wird er nicht von den Lockungen der Lust betört werden und nicht wird er den Schiffskurs seines Lebens in die Gefahr der Sinnengier steuern.»¹⁹ Die geistige Selbstbindung an das Kreuz macht frei, sie ist nicht mehr wie Odysseus auf Stricke angewiesen, weil sie sich von Jesus Christus und seiner Botschaft in Freiheit gewinnen lässt.

Allerdings findet sich bei Ambrosius auch die typische Abwertung der paganen Mythen als lügnerischer Fiktion, die vor der Wahrheit des Glaubens als bloßer Schein zurücktreten muss, das «Heidentum» wird gleichsam herbeizitiert, um vor dem «Heidentum» zu warnen: «Dichterische Fabelkunst malte den Mythos aus: Mädchen sollen am klippenreichen Meeresgestade gehaust haben. Sie verführten mit süßer Stimme die Seefahrer, um dieses Ohrenschmauses willen den Kurs des Schiffes abzulenken, dann gerieten diese Getäuschten in verborgene Untiefen, verräterisch war der Ladungsplatz – und die Sirenen verschlagen sie in traurigem Schiffbruch. Das alles ist Dichtung, Schein und eitle Bilderkunst, nichts wie Rauch.»²⁰ In allegorischer Lesart werden das Meer als Welt, die Sirenen als Symbole der Lust, der Schiffbruch als Folge mangelnder Vorsicht gedeutet. Interessant ist, dass das Motiv der Heimkehr, das für Odysseus selbst so wichtig ist, in der moralisierenden Ausdeutung des Ambrosius fast ganz zurücktritt.²¹ Dafür stellt er heraus, dass in der Bindung

an das Kreuz Rettung und Heil liegt. Dem entspricht, dass sich das Motiv des Odysseus am Mastbaum im vierten Jahrhundert auch auf christlichen Sarkophagen abgebildet findet.

Odysseus am Mast als Präfiguration des Gekreuzigten: Maximus von Turin

Auf der Linie des Ambrosius betont Maximus von Turin, der dem Sirenen-Mythos eine eigene Predigt widmet,²² ebenfalls die Differenz zwischen Fabel und Wirklichkeit und greift dazu erneut auf die Denkfigur der Überbietung zurück. Wenn schon in der Fabel Odysseus durch die Bindung an den Mastbaum die Gefahren bewältigt, um wie viel mehr ist in Wirklichkeit geschehen, als Christus am Mastbaum des Kreuzes das ganze Menschengeschlecht der Gefahr des Todes entrissen hat. *Der Sirenen-Mythos ist Dichtung, das Kreuz Christi ist Wirklichkeit!* Anders als Ambrosius hebt Maximus allerdings nicht so sehr auf die Moral ab, um die Verlockungen der Weltlust zu überwinden. Vielmehr betont er das kreuzestheologische Fundament, das allem Bemühen der Christen vorausliegt. Ausdrücklich schreibt er: «Weil nämlich Christus der Herr ans Kreuz gebunden worden ist, deswegen überwinden wir die verlockenden Gefahren der Welt gleichsam mit verschlossenem Ohr; weder werden wir vom verderblichen Hören auf die Welt mit Beschlag belegt, noch werden wir von einem besseren Lebenswandel abgelenkt an die Klippe der Lust. Der Mastbaum des Kreuzes nämlich führt nicht nur den gebundenen Menschen selbst zur Heimat, sondern schützt auch die Gefährten um sie herum im Schatten seiner Kraft.»²³ Während bei den anderen Kirchenvätern Odysseus am Mastbaum ein Sinnbild für den Christen darstellt, dessen Bindung ans Kreuz implizit auf Christus verweist, wird bei Maximus von Turin Christus selbst ins Zentrum gerückt. Ihm kommt der Primat zu, dann erst kommt der Christ, der sich in Freiheit an Christus bindet, um gegenüber den Ambivalenzen der Welt die richtige Haltung einzunehmen. Es genügt, wenn er sich dabei «im Schatten seiner Kraft» aufhält. Das ist das Neue. «Odysseus ist zuerst Christus, bevor es der Christ werden kann.»²⁴ Christus hat die Welt besiegt – und Christen können Anteil an diesem Sieg erlangen, indem sie sich an Christus binden.

Augustinus liegt auf derselben Linie, wenn er vermerkt: «Das Schiff sticht in See und erreicht den Hafen. Aber zum Hafen gelangen wir nur durch das Schiff. Wir setzen nämlich die Segel, wenn wir den Fluten und Stürmen dieser Welt ausgesetzt sind. Und ich bin sicher, dass wir nicht untergehen, weil wir durch das Holz des Kreuzes getragen werden.»²⁵ Es ist demnach nicht das Holz des Schiffes, das vor dem Untergang bewahrt, auch nicht der Mastbaum mit dem Segel, welches das Vorankommen bei Wind und Sturm sichert, sondern

das Holz des Kreuzes. Augustinus erweitert die Bildsprache der nautischen Symbolik, ja durchkreuzt sie sogar, wenn er sagt, dass wir deshalb nicht untergehen, weil wir durch das Kreuz getragen werden! Das Schiff der Kirche durchquert das gefährliche Meer der Zeit und erreicht die rettenden Gestade der Ewigkeit nicht ohne das Kreuz. Aber das Kreuz ist nicht der Mastbaum mit Antenne, an die das Segeltuch geknüpft ist, sondern das tragende Fundament und rettende Symbol: *«Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi cruce Christi portatus* – niemand kann das Meer dieser Welt durchqueren, wenn er nicht durch das Kreuz Christi getragen wird.»²⁶

Destilliert man den vielstimmigen Chor dieser Lesarten auf eine Grundaussage, dann ließe sie sich in folgende Mahnung fassen: *Der Christ, der das Meer der Welt ohne Schiffbruch durchqueren und den Hafen des Heils erreichen will, muss sich in Freiheit an das rettende Zeichen des Kreuzes binden. Dann ist er gefeit gegen sinnliche Verlockungen und geistige Irrlehren, wie sie von den Schulen der Philosophie, aber auch diversen Häresien angeboten werden. Für dieses Verhalten zur Welt, offen, aber vorsichtig, ist der Seefahrer Odysseus Modell, der sich freiwillig an Händen und Füßen an den Mastbaum des Schiffes fesseln ließ, um der Gefahr der Sirenen zu entgehen.* Zugleich aber, das zeigen Clemens von Alexandrien und Ambrosius von Mailand, repräsentieren die Sirenen neben den sinnlichen und intellektuellen Verlockungen auch die *Weisheit der antiken Kultur*, die man nicht unbeachtet lassen sollte. Ja, der ästhetische Reichtum dieser Kultur kann sogar als Vorlage herangezogen werden, um die noch größere Schönheit des Glaubens in überbietender Absicht zu illustrieren. Das Sinnbild der Sirenen ist demnach keineswegs auf einen Bedeutungsaspekt engzuführen. Neben dem Reiz der Welt steht es auch für das reichhaltige Erbe der griechischen Kultur. Und neben der Empfehlung, sich in Freiheit an Christus zu binden, um die Verlockungen der Weltlust zu bestehen, steht die Aufforderung, das Dichten und Denken Athens aufmerksam zu prüfen, um es für die rechte Explikation des Glaubens zu nutzen.²⁷

Grenzüberschreitung und Schiffbruch – der scheiternde Odysseus: Dante

Gegenläufig zur Deutung der Kirchenväter fällt die Lesart des Odysseus-Mythos aus, die Dante Alighieri (1265–1321) an der Schwelle zur Renaissance in seiner *Dvina Commedia* vorlegt.²⁸ Von Odysseus am Mastbaum als Sinnbild für Christus oder den Christen ist hier nicht mehr die Rede. Dante rückt vielmehr den kühnen Seefahrer und Entdecker ins Zentrum, der ins Offene hinaussegelt – und dabei schließlich scheitert. Sibylle Lewitscharoff, die in ihrem Dante-Roman *Das Pfingstwunder* der Odysseus-Episode ein eigenes Kapitel widmet, notiert zutreffend: «Odysseus als welterkundender Seefahrer ist eine zutiefst moderne

Neugierfigur, gleichsam der Urvater von Kolumbus und all den anderen Entdeckern zur See, die das Antlitz der Erde für uns radikal verändert haben.»²⁹ Die Ambivalenzen unbeschränkter Welterkundung des Menschen, der letztlich «Gott Paroli bieten will»³⁰, werden in der *Divina commedia* deutlich herausgestellt.

Im achten Höllenkreis stoßen Dante und sein väterlicher Begleiter auf die Gestalt des Odysseus, der durch flackernde Flammenzungen ihre Aufmerksamkeit auf sich zieht. Vergil erklärt, dass der antike Held hier als Betrüger bestraft wird, und erinnert daran, dass Odysseus das hölzerne Pferd erbauen ließ, um die belagerte Stadt trickreich zu erobern, dass er Achill überredete, am Krieg gegen die Trojaner teilzunehmen, was diesem das Leben kostete. Wichtiger aber ist ein anderer Zug, den Odysseus selbst in seiner eindrücklichen Rede an die beiden Jenseitswanderer unterstreicht: der *unersättliche Welthunger*, der ihn verleitet habe, seine natürlichen Bindungen an den Sohn Telemachos, den Vater Laertes und die treue Gattin Penelope aus dem Blick zu verlieren; er gesteht:

né dolcezza di figlio, né la pietà
del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto
e de li vizi umani e del valore;

Da konnte nicht die Lust am Sohn, das Weh
Des alten Vaters, noch die schuldige Liebe,
Die wohlthat sollte der Penelope,
Den Durst nach Kenntnis von dem Weltgetriebe
In mir verlöschen, noch auch von der Art
Der guten und der bösen Menschentriebe!³¹

(Inf., Canto XXVI, 94-99)

Im Inneren brennt das Verlangen nach Welterkundung. Odysseus erzählt, dass er und seine Gefährten solange durchs Meer gesegelt seien, bis sie schon alt und müde – *vecchi e tardi* – waren. Das aber wäre der angemessene Zeitpunkt gewesen, die Heimreise anzutreten. Aber sie übergangen diesen Zeitpunkt, weil sie auf ihrer Fahrt soeben die Säulen des Herkules erreichen, das klare Zeichen einer Grenze, die nicht überschritten werden darf. (Später wird Dante von Adam im *Paradiso* erfahren, dass das Wesen der Sünde in der «Überschreitung des Zeichens» – *il trapassar il segno*³² – besteht). Das Verbotene aber lockt. So stachelt Odysseus in einer Brandrede seine erschöpften Gefährten an, weiterzufahren, um den Erfahrungshorizont über das Bisherige hinaus zu weiten. Er appelliert an das menschliche Streben nach Erkenntnis und Tugend. Ange-

spornt rudert die Mannschaft «in tollem Flug» (*folle volo*) über die Grenzen der damaligen Welt hinaus. Nach fünf Monaten sehen sie in der Ferne endlich einen verheißungsvollen Berg, doch der Jubel über das unbekannte Land schlägt jäh in Entsetzen um, als von dort ein heftiger Wirbelsturm losbricht, der das Schiff erfasst und in einen Strudel reißt. Am Ende schlagen die Wellen über Odysseus und seinen Gefährten zusammen.

Bei Dante zeigt sich eine radikale Umdeutung des Odysseus-Bildes. Schon der Grundriss der Odyssee erfährt eine Verformung: die Sinnfigur der Rückkehr zum Ausgang wird aufgesprengt. Dante «lässt Odysseus nicht in die Heimat zurückkehren, sondern über die Grenzen der bekannten Welt, über die Säulen des Herkules hinaus auf den Ozean vordringen. Dort entschwindet er dem Blick im Ungewissen, getrieben von einem hemmungslosen Wissensdrang und dem endgültigen Schiffsbruch».³³ Das führt zu einer Umcodierung des Odysseus-Bildes: Aus dem Vorbild des Heils wird ein Warnbild des Unheils. Der Topos der *freiwilligen Selbstbindung*, in dem die Kirchenväter ein Modell für die christliche Haltung zur Welt gesehen hatten, weicht dem Topos einer *Entfesselung der Freiheit*, die gewachsene Bindungen außer Acht lässt und Grenzen überschreitet. Der Welt- und Wissensdurst hat für Dante an der Epochenschwelle zwischen Spätmittelalter und Neuzeit durchaus etwas Faszinierendes, das wird an der Art und Weise deutlich, wie er Odysseus auftreten und sprechen lässt. Zugleich ist das Scheitern des antiken Seefahrers, wie Hans Blumenberg notiert, in Dantes Sicht zutiefst angemessen: «Der Mann, der die Neugierde der Trojaner mit dem hölzernen Pferd geweckt und so ihren Untergang listig herbeigeführt hatte, verfällt selbst einem Untergang, in den ihn seine Neugierde beim Anblick eines verhängnisvollen Zieles, des aus dem Weltmeer emporragenden dunklen Berges, hineinlockt.»³⁴ Die ungezügelte Neugierde, die bereits Augustinus theologisch in Misskredit brachte, wird verworfen; der eschatologische Ort, den Dante dem Odysseus im Rahmen seiner Topographie des Jenseits zuweist, ist die Hölle!

Bei der Begegnung zwischen Odysseus und den beiden Jenseitswanderern ist allerdings nirgends von den Sirenen die Rede.³⁵ Diese Leerstelle wird im XIX. Gesang des *Purgatorio* nachgetragen, und es verwundert nicht, dass aus dem strahlenden Helden Homers, der die Gefahr durch kluge Vorsorge besteht, bei Dante ein kläglicher Versager wird, der sich leichtfertig bezaubern lässt. Nicht ohne Stolz verkündet die Sirene: «*Io volsi Ulisse, del suo cammin vago, / al canto mio, e qual meco si ausa, / rado sen parte, sì tutto l'appago* – Ich zog Odysseus von seiner ziellosen Fahrt zu meinem Gesang. Wer mit mir vertraut wird, zieht selten weiter, so stille ich all sein Verlangen» (*Purg.*, c. XIX, 19–20). Die Sirene aber scheint ihn weniger durch erotische Verlockung, als durch Stimulierung seiner Wissensbegierde bezaubert zu haben. Überhaupt erinnert

das Erkenntnisstreben des Odysseus an den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem in der Paradieserzählung die Rede ist. Ihn lockt das Verbotene, seine Expedition ins Unbekannte macht selbst vor heiligen Grenzen nicht halt. Will er am Ende sein wie Gott? Zurecht hat ein kluger Dante-Kommentator vermerkt: «Odysseus hat bewusst das Medium des *lignum vitae* verschmäht und das *lignum scientiae boni et mali* gewählt.»³⁶

Nachdem Entdecker wie Vasco da Gama und Christoph Kolumbus eine Entgrenzung des geographischen Horizonts ermöglicht hatten, wird die Verurteilung der Neugierde durch Dante zurückgenommen, die Expedition des Odysseus ins Unbekannte erscheint nun als Vorläufer der Entdeckung neuer Kontinente. Die Grenzziehung, die in der Formel *Nec plus ultra* Ausdruck findet, wird infrage gestellt und erhält durch die neue Programmformel des wissenschaftlichen Fortschritts Konkurrenz: *Plus ultra*.³⁷

Der Gottesbalken für den Schiffbrüchigen im Meer des Nichts: Paul Claudel

Die Umdeutung des Odysseus-Bildes durch Dante, der aus dem Helden einen schiffbrüchigen Versager werden lässt, der wegen seiner ungezügelten Neugierde am Ende im Inferno landet, findet im 20. Jahrhundert bei Paul Claudel noch einmal eine kreative Fortschreibung. Der Rahmen hat sich erneut verschoben. Die Welt ist entdeckt. Das Evangelium ist über Europas Grenzen hinaus verbreitet worden. Das nimmt Claudels Stück *Der seidene Schuh*, das am Ende des 16. Jahrhunderts spielt, auf. Zugleich wird hintergründig die veränderte Situation des Glaubens unter den Bedingungen der Moderne aufgenommen. Nach der Religionskritik durch Feuerbach, Marx und Nietzsche droht der Glaube des Gläubigen im Salzwasser des Zweifels zu ertrinken. Kann der *homo viator* nach der Proklamation des Todes Gottes weiterhin auf Gott und seine Verheißung einer ewigen Heimat setzen?

Diese veränderte Situation bestimmt die Eröffnungsszene von Claudels Stück, in der sich ein später, aber eindrucklicher Nachhall auf das Motiv des Mastbaums findet, ohne dass von den Sirenen noch eigens die Rede wäre.³⁸ Das Wrack eines Schiffes ist zu sehen, das steuerlos auf den Wogen treibt – der Mast ist geschleift, Rahen und Takelage sind auf das Deck gestürzt. An den Stumpf des Mastes ist ein Jesuitenpater gefesselt, der mutterseelenallein durch den Ozean treibt. Kein Land in Sicht, das ihn retten könnte. Piraten, die sein Schiff geplündert und die Besetzung ermordet haben, sind mit der Beute auf und davon. Statt nun verzweifelt gegen seinen Schöpfer aufzubegehren oder resigniert zu verstummen, nimmt der gefesselte Pater sein Schicksal an und sammelt ein Gebet: «Herr, ich danke dir, dass du mich so gefesselt hast. Zu-

weilen geschah mir, dass ich deine Gebote mühsam fand und meinen Willen angesichts deiner Satzung ratlos, versagend. Doch heute kann ich enger nicht mehr an dich angepresst sein, als ich es bin, und mag ich auch meine Glieder eins ums andere durchgehen, keines vermag sich auch nur um das geringste von dir zu entfernen. Und so bin ich wirklich ans Kreuz geheftet, das Kreuz aber, an dem ich hänge, ist an nichts mehr geheftet. Es treibt auf dem Meere.»³⁹

Das bergende Schiff ist ruiniert, der Mastbaum umgehauen, kein rettender Hafen in Sicht. Man könnte meinen, von der Schiffstheologie der Kirchenväter sei bei Claudel nichts mehr geblieben. Das ausgeplünderte Schiffswrack – Bild für die Kirche, die ihrer Schätze beraubt wurde; der Mensch im Meer – Treibgut der Geschichte, das früher oder später im Ozean versinkt. Der Schiffbruch – eine plastische Metapher für das Finale im Nichts, von dem Nietzsche gesprochen hat!⁴⁰ Aber ein solches Urteil wäre vorschnell. Denn anders als bei Dante ist bei Claudel die Bindung an den Balken geblieben, die schon im Sirenen-Mythos Homers, aber erst recht bei den Kirchenvätern die Semantik der Rettung mit sich führt. Und wie der am Kreuz nach Gott schreiende Christus sein Leben für die Verlorenen gegeben hat, um sie zu retten, so will auch der Pater in seiner aussichtslosen Lage sein Leben für einen anderen geben. Zumindest bittet er darum. Gewiss, Claudels Szene zeigt die radikale Fraglichkeit des Glaubens heute, dem alle Sicherheiten zerbrochen, dem alle Garantieren zerbröseln scheinen. Aber nicht minder zeigt sie die Fraglichkeit des Unglaubens, der seinerseits ins Schwimmen geraten ist und kein sicheres Fundament geltend machen kann. Immerhin steht die Planke für eine Hoffnung auf Halt in aller Haltlosigkeit. «Nur ein loser Balken knüpft ihn an Gott», schreibt Joseph Ratzinger in seiner *Einführung ins Christentum*, «aber am Ende weiß er, dass dieses Holz stärker ist als das Nichts, das unter ihm brodeln, das aber dennoch die bedrohende, eigentliche Macht seiner Gegenwart bleibt.»⁴¹

Ewiger Schiffbruch? Die Planke des Heils im Meer der Verlorenheit: ein Ausblick

Die Verlorenheit des transzendental obdachlosen Menschen heute scheint durch den Odysseus-Mythos nur dann zum Ausdruck gebracht werden zu können, wenn dieser radikal umgeschrieben wird. Bei Paul Claudel bleibt vom geschleiften Mastbaum der Balken, der auf dem Ozean richtungslos dahintreibt, Wind und Wellen ausgesetzt. Das unendliche Blau – weit und abgründig, eine Chiffre des Nichts, in dem sich alles verliert. In seinem zu wenig beachteten Buch *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956) hat Hans Urs von Balthasar unter dem Titel «Verlorenheit» das Gespräch mit der Dichtung des 20. Jahrhunderts aufgenommen, um abgründige Erfahrungen des Bösen,

der Gottferne, aber auch der Anklage und Rebellion gegen Gott zu sichten.⁴² Statt in diesen literarischen Zeugnissen einen Spiegel für die Fraglichkeit des Glaubens unter modernen Bedingungen, einen Indikator für die abnehmende Strahlkraft der Institution Kirche oder die Erosion tradierter religiöser Sprachformen wahrzunehmen, hat Balthasar den Blick auf die anthropologische Situation der Verlorenheit gelenkt. Der *homo viator* kann heute in der kosmischen Ordnung Gott nicht mehr erkennen, sein Sinn ist stumpf geworden, in den Werken der Schöpfung das verborgene Wirken des Schöpfers zu erkennen. Aber auch in seinem Inneren findet er keinen verlässlichen Halt. Er ist ins Dasein geworfen, zur Freiheit verdammt, aber ein klares Ziel, das seinem Leben Richtung geben könnte, steht ihm nicht vor Augen. Allzu oft navigiert er dahin ohne verlässlichen Kompass und verliert sich.

Bemerkenswert ist, dass Balthasar die literarischen Zeugnisse dieser Verlorenheitserfahrungen mit einem lange vergessenen Topos der Theologie des Ostens verbindet, dem *Descensus ad inferos*. Im Gang des toten Christus zu den Toten haben die griechischen Kirchenväter einen Solidaritätsakt Gottes mit den Verlorenen gesehen. Während die Theologie des Westens im Gekreuzigten auf Golgotha ihr Erlösungsbild ausgeprägt und dabei die Bedeutung des Karsamstags geradezu vergessen hat, hat die Theologie des Ostens weniger in der Passion am Kreuz als vielmehr im Hades-Abstieg Christi die erlösende Befreiung von den Todesmächten gesehen. Balthasar zitiert eine eindruckliche Homilie des Ps.-Epiphanius, um diesen soteriologischen Anstoß der griechischen Patristik in Erinnerung zu rufen, die überdies ein waches Bewusstsein für das hat, was Hölle bedeuten würde: das ewige Ausgeschlossenensein des Menschen von Gott. Die Allerlösungshoffnung, die im *Descensus ad inferos* ihre Grundlage hat, kann und will sich mit dieser Vorstellung nicht abfinden, sie betrachtet es als Skandal, wenn auch nur ein Geschöpf verloren geht. Anders als Dante, der die Hölle wie ein neugieriger Tourist durchwandert, als sei der definitive Heilsverlust der Verdammten kein theologisches Problem, haben Dichter wie Paul Claudel, Charles Péguy und Georges Bernanos den Gedanken der Solidarität mit den Verlorenen stark betont und damit den Finger auf einen blinden Fleck der westlichen Theologie gelegt: die Karsamstagsvergessenheit. »An dieser Stelle der christlichen Dichtung des Westens flutet breit der Osten herein«⁴³, notiert Balthasar. Dass am Ort des scheinbar definitiven Kommunikationsabbruchs mit Gott neue Kommunikation ermöglicht wird, das hat Balthasar selbst, der die genannten Autoren übersetzt und interpretiert hat, in seiner eigenen Theologie des Karsamstags wiederholt verdeutlicht. Der Mensch, der sich auf sich selbst versteift und ungestört bleiben will, kann in der selbst gewählten Hölle einen anderen finden, der mit verdammt sein will, um ihm am Ort des Sinnverlusts Sinn, am Ort des Kommunikationsverlust Kommu-

nion, am Ort der Isolation Trost (*consolatio*) aufzurichten. Das wäre die Planke, die den ewigen Schiffbruch abwenden würde.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wilhelm NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart ²1975.
- 2 PLATON, *Der Staat. Über das Gerechte*. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Hamburg ⁹1973, 77 = II, 377d: «Denn sie [Hesiod und Homer] ersannen Lügenmärchen und erzählten und erzählen sie den Menschen.»
- 3 Vgl. PLATON, *Der Staat* (s. Anm. 2), X, 614a. Hier blendet Platon den Mythos des Er ein, der von Dingen jenseits des Todes erzählt wie dem doppelten Ausgang des Gerichts, das den Gerechten Lohn, den Ungerechten aber Strafe zuteilt.
- 4 Vgl. die Übersicht bei Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Mit einem Geleitwort von Alfons Rosenberg, Freiburg 1992, 285–87.
- 5 Vgl. Christine SCHMITZ – Susanne HEYDASCH-LEHMANN – Francesco ZANELLA, Art. *Mythos*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 24 (2013) 471–516, bes. 495–97.
- 6 Henri DE LUBAC, *Hellenistische und christliche Allegorese*, in: DERS., *Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer, Freiburg ²2007, 343–394, hier 383.
- 7 Wilhelm GEERLINGS, *Das Bild des Sängers Orpheus bei den griechischen Kirchenvätern*, in: Raban VON HAEHLING (Hg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt 2005, 254–267.
- 8 Vgl. Henrike Maria ZILLING, *Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlichen Helden-typologie*, Paderborn 2011; Knut BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014, 133–153.
- 9 Vgl. die Dokumentation der einschlägigen Texte bei Sabina WEDNER, *Tradition und Wandel im allegorischen Verständnis des Sirenenmythos* (Studien zur klassischen Philologie 86), Frankfurt/M. 1994.
- 10 Hugo RAHNER, *Antenna salutis*, in: DERS., *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 240.
- 11 JUSTIN, *Apologie I*, 55, 3f.
- 12 Dort finden sich sechs Stellen, an denen die alexandrinischen Übersetzer die hebräischen Ausdrücke für «Schakale» und «Straußenweibchen» mit dem griechischen Wort «Sirene» wiedergeben, das ursprünglich vampirartige Bestien meint, die sich vom Blut von Leichen ernähren, später aber auch die Semantik des Bestrickenden mit sich führt und auf Vögel mit gefährlichen Krallen bezogen wird (vgl. Iob 30, 29; Jes 13, 21f; 34, 12; 43, 20; Jer 50, 39; Mi 1, 8). Vgl. AMBROSIIUS, *De fide* (FC 47/2, ed. Christoph Marksches), Turnhout 2005, 3, 1, 4.
- 13 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom VI*, 11 (89, 1). Vgl. dazu den ausgezeichneten Kommentar von Christian WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus. «Umbesetzung» als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen*, Regensburg 2005, 26–36.
- 14 TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9.
- 15 HIPPOLYT VON ROM, *Elenchos VII*, 13, 1–3. Vgl. dazu das Kapitel: *Odysseus bei Hippolyt*, in: ZILLING, *Jesus als Held* (s. Anm. 8), 108–115.
- 16 WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus* (s. Anm. 13), 37.
- 17 Vgl. AMBROSIIUS, *De fide* (s. Anm. 12), 1, 6, 46f.
- 18 Vgl. AMBROSIIUS, *De fide* (s. Anm. 12) 3, 1, 4f: «Vom dem griechischen Dichter (sc. Homer) selbst wird auch der Weise (sc. Odysseus) eingeführt, der gewissermaßen mit den Banden seiner Klugheit gefesselt, an diesen Verlockungen (sc. den Sirenen) vorbeigesegelt sein soll [...] Wenn aber dieser Dichter die Verlockung der weltlichen Ausgelassenheit als schädlich für den menschlichen Sinn und als eine solche, die zwangsläufig Schiffbruch erleiden muss, beurteilt hat, wie müssen wir es einschätzen, wir, für die geschrieben steht: «Lasst die Sorge für den Leib nicht zur Begierde werden» (Röm 13, 14)?»
- 19 AMBROSIIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, IV, 2. Übersetzung nach RAHNER, *Griechische Mythen* (s. Anm. 4), 323.
- 20 Ebd.
- 21 Anders bei PAULINUS VON NOLA, der in einem seiner Briefe ebenfalls in moralischer Absicht vor den Sirenen warnt. Vgl. *Epistulae – Briefe*, übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb OSB (FC

- 25/1), Freiburg i. Br. 1998, Bd. 1, 389 = ep. 16,7 : «Denn der unheilvolle Reiz der Vergnügen bringt bei uns das Vaterland in Vergessenheit, da er die Menschen Gott vergessen lässt, der das gemeinsame Vaterland aller ist.» Wegen der Engführung des Sirenenmotivs auf sinnliche Verlockungen empfiehlt Paulinus übrigens, «nicht nur die Ohren, sondern auch die Augen» – *non auribus tantum, sed et oculis* – fest verschlossen zu halten, um nicht auf den «Felsen der Schuld» oder der «Klippe des Todes» aufzulaufen und den «Schiffbruch des Heils» (*naufragium salutis*) zu erleiden.
- 22 MAXIMUS TURINUS, *Sermo XXXVII: De die sancto paschae et de cruce domini* (CCSL 23), Turnhout 1962, 145–147. Dokumentiert bei WEDNER, Sirenenmythos (s. Anm. 9), 208.1111
- 23 *Sermo XXXVII*, 2 (Übersetzung Christian Wirz).
- 24 WIRZ, Der gekreuzigte Odysseus (s. Anm. 13), 48.
- 25 AUGUSTINUS, *Tractatus sive sermones inediti* (ed. G. Morin), Kempten – München 1917, 125: *Transit navis et venit in patriam. Sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur quia crucis ligno portamur.*
- 26 AUGUSTINUS, *Tract. in Joh. II*, 2,3 (PL 35, 1389f).
- 27 Zur Frage des rechten Gebrauchs vgl. Christian GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Bd. 1: Der Begriff des «rechten Gebrauchs», Basel–Stuttgart 1984.
- 28 DANTE, *Divina commedia*, Inferno, c. XXVI.
- 29 Sibylle LEWITSCHAROFF, *Das Pfingstwunder*, Berlin 2016, 195.
- 30 Ebd., 196.
- 31 DANTE, *Die göttliche Komödie*. Übertragen von Wilhelm G. Hertz, Frankfurt/M. 1955, 108.
- 32 DANTE, *Divina commedia*, Paradiso, c. XXVI, 117.
- 33 Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1990, 89f.
- 34 Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1988, 394f.
- 35 Darauf hat mit wachem Blick WIRZ, Der gekreuzigte Odysseus (s. Anm. 13), 211f, hingewiesen.
- 36 Georg RABUSE, *Die letzte Irrfahrt des Danteschen Odysseus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zu Dante*, Wien 1976, 149–183 hier 175.
- 37 BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit* (s. Anm. 34), 396.
- 38 Anders James JOYCE, *Ulysses*. Übertragung von Hans Wollschläger, Frankfurt/M. 1981, der im Sirenenkapitel (355–403) zwei Bardamen am «Thekenriff» (358) mit «Korallenlippen» (383) auftreten lässt.
- 39 Paul CLAUDEL, *Der seidene Schuh*. Übersetzt von Hans Urs von Balthasar, Salzburg 1953, 16.
- 40 Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft III* § 124, der unter dem Titel *Im Horizont des Unendlichen* notiert: «Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffein! Sieh dich vor! ... und es gibt kein «Land» mehr!» Zur Stelle vgl. Hans BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/M. 1997, 23f.
- 41 Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum. Neuausgabe*, München 2000, 37f.
- 42 Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass, hg. und eingeleitet von Alois M. Haas, Freiburg 2009, 175–225.
- 43 Ebd., 201.

Abstract

Bound in Freedom: Ulysses Tied to the Mast – a Model for the «homo viator». The myth of Ulysses tied to the mast, listening to the sirens without giving in to their lure, resonated in patristic theology in many ways. The motif of binding oneself to the cross provided a model for the Christian life in resistance to the dangers of the world. The sirens thus became a figure of carnal temptations and worldly wisdom. But there were more positive interpretations as well: Clemens of Alexandria claims a dialogue with the greek wisdom in order to better understand faith; Ambrosius values the aesthetic appeal of the sirens to emphasize the beauty of faith even more; Maximus of Turin interprets the bound Ulysses as a prefiguration of the Crucified who has beaten the power of death. On the threshold of the modern age we find interpretations of the myth of Ulysses in Dante, later on in Paul Claudel and others. The experience to be profoundly lost and to be bound to this fact is a signature of 20th century literature. Hans Urs von Balthasars theology of Holy Saturday, which elaborates the motif of the *descensus ad inferos*, echoes this experience.

Keywords: Homer – patristics – Hellenism – Divine Comedy / Divina Commedia – theology of the cross – existentialism – literature & theology

ECCLESIA PEREGRINANS

Zur heilsgeschichtlichen Sicht von Kirche
im Zweiten Vaticanum

Als ich vor genau fünfzig Jahren mit dem Theologiestudium begann, war die Metapher von der pilgernden Kirche bzw. vom pilgernden Volk Gottes gängige Münze. Allenthalben herrschte Aufbruchsstimmung, und so wurde dieses Bild auch verstanden. Aber was es darüber hinaus bedeutet, war wenig klar. Es wurde, wenn ich mich recht erinnere, weil man um den ekklesiologischen Gebrauch der Pilgermetaphorik in den Texten des 2. Vaticanums wusste, durchaus auch als modisch und schwammig kritisiert, und das Konzil gleich mit. Aus der Rückschau soll im Folgenden nach dem Ursprung und dem Gebrauch der Metapher in den Texten des letzten Konzils und nach ihrer Leistungsfähigkeit für heute gefragt werden.

1. *Zur Vorgeschichte*

Die Wortverbindung «ecclesia peregrinans», die genaugenommen eine Personifikation darstellt, begegnet, wie eine Recherche mithilfe der Digital Library of Latin Texts Series A and B ergibt, in theologischen Texten vor dem 2. Vaticanum nur selten. Eine gewisse Häufung ist bei dem frühmittelalterlichen Benediktiner Beda Venerabilis (672/73–735) festzustellen, der entsprechend der Tradition seines Ordens zwar ortsfest lebte, aber mit dem Wirken der irischottischen Wandermissionare vertraut war.¹ Bildkräftig ist der Vergleich, den der Fuldaer Abt und spätere Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus (780–856) in seinem Kommentar zum Buch Jesus Sirach macht: Wegen seines zunehmenden und abnehmenden Lichts sei der Mond ein Bild für die Pilgerschaft der

PETER WALTER, geb. 1950, war von 1990 bis 2015 Ordinarius für Dogmatik und Direktor des Arbeitsbereichs Quellenkunde der Theologie des Mittelalters an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

Kirche in der gegenwärtigen Zeit des sterblichen Lebens.² Erzbischof Anselm von Canterbury (1033/4–1109) nennt in einem Brief den Papst «Vater der auf Erden pilgernden Kirche».³ Bei den großen Scholastikern des Hochmittelalters ist ein völliger Ausfall festzustellen. Lediglich der Oxforder Theologe John Wyclif (um 1330–1384), der als Kirchenkritiker hervorgetreten und deshalb als Häretiker verurteilt worden ist, scheint eine gewisse Vorliebe für das Bild gehabt zu haben. Aber auch bei ihm begegnet die Metapher im strengen Sinn nur einmal, wenn er in seinem Werk über die Kirche die im Himmel herrschende von der auf Erden pilgernden Kirche unterscheidet und davon spricht, Jesus Christus habe bei der Menschwerdung aus der Jungfrau Maria hypostatisch die Person der pilgernden Kirche angenommen.⁴ In der frühen Neuzeit taucht die Metapher bei dem Kapuziner Laurentius von Brindisi (1559–1619) auf, wenn er die oben genannte Stelle aus Anselm von Canterbury zitiert.⁵ Dieser Befund erstaunt, denn der für die westliche Theologie maßgebliche Stichwortgeber Augustinus (354–430) gebraucht die Pilgermetaphorik geradezu inflationär, um den Weg des irdischen Teils der «ciuitas Dei» zu beschreiben.⁶ Aber diese selbst, die für ihn auch nicht einfach mit der Kirche identisch ist, oder die Kirche versteht er nicht mit dem Adjektiv «peregrinans».

Ganz anders verhält es sich, was stehende Wendungen angeht, mit den Bezeichnungen «ecclesia militans» (streitende Kirche) für die irdische und «ecclesia triumphans» (triumphierende Kirche) für die himmlische Kirche. Die Vorkommen sind unüberschaubar, wobei häufiger von ersterer als von letzterer die Rede ist. Etwa zeitgleich stellen der französische Theologe Alain de Lille (um 1125/30–1203) und der englische Augustiner Alexander von Ashby (1148/54–1208/14) beide Kirchen erstmals einander gegenüber. Alain kennt drei hierarchische Gebilde unter dem Himmel, die Synagoge, die streitende und die triumphierende Kirche, wobei offen bleibt, was mit der letzteren gemeint ist.⁷ Alexander unterscheidet das materielle Haus Gottes, d.h. jedes beliebige Gebetshaus, von dem geistlichen Haus Gottes, der «ecclesia militans», und vom himmlischen, der «ecclesia triumphans».⁸ Die scholastischen Theologen des 13. Jahrhunderts wie etwa Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Bonaventura, aber auch ganz besonders John Wyclif gebrauchen die Begrifflichkeit häufig. Es passt zum Charakter des Jesuitenordens, dass die Approbationsbulle Papst Pauls III. vom 27. September 1540 mit den Worten beginnt «Regimini militantis ecclesiae»,⁹ auch wenn sich diese nicht auf die Societas Iesu, sondern auf den Papst als den «Vorsitzenden der Regierung der streitenden Kirche» beziehen. Der Ordensgründer Ignatius von Loyola (1491–1556), der sich in autobiographischen Skizzen als Pilger vorstellte,¹⁰ hat in seinem Exerzitienbüchlein zur Genüge deutlich gemacht, dass es ihm «um die rechte Gesinnung für den Dienst in der streitenden Kirche» geht, für den er am Ende 18 Regeln aufstellt.¹¹

Im Mittelalter, in dem das Pilgern zu nahen und fernen Zielen, zumal als Bußleistung, eine große Rolle spielte, kam anscheinend niemand auf die Idee, die Kirche selber als pilgernde zu bezeichnen. Wohl gerade deswegen, weil Pilgerschaft mit Entfremdung gleichgesetzt wurde. Im klassischen Latein ist der «peregrinus» nicht einfach ein Fremder, sondern der Nichtbürger, auch der Unwissende.¹² Noch das Konzil von Trient spricht 1551 in seinem Eucharistiedekret vom irdischen Leben als einer «elenden Pilgerschaft», auf der die Eucharistie Stärkung bietet.¹³ Das 1. Vaticanum charakterisiert mit einer Passage aus dem 2. Korintherbrief, in deren lateinischer Übersetzung das Verb «peregrinari» begegnet, die Dunkelheit, mit der in diesem irdischen Leben die göttlichen Geheimnisse umgeben sind. Diese bleiben «mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt [...], solange wir in diesem sterblichen Leben «ferne vom Herrn pilgern [peregrinamur a Domino]: im Glauben nämlich wandeln wir und nicht im Schauen».»¹⁴ Papst Pius XII. verwendet in seiner für die Fortentwicklung der jüngeren römisch-katholischen Ekklesiologie wichtigen Enzyklika «*Mystici corporis*» (1943) das Substantiv «peregrinatio» an der Stelle, an der er von der bedauerlichen Tatsache spricht, dass der Leib der Kirche nicht nur aus Heiligen bestehe.¹⁵ In dieser ekklesiologischen Verwendung des Pilgerschaftsgedankens kann man durchaus eine Brücke zum 2. Vaticanum erkennen.

2. Die pilgernde Kirche in den Texten des 2. Vaticanums

In den Dokumenten des 2. Vaticanum begegnet das Bild des Pilgerns durchgängig, nicht nur in der für diesen Beitrag titelgebenden Wortverbindung. Bereits im ersten, vom Konzil verabschiedeten und veröffentlichten Text, der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dezember 1963, gebraucht das Konzil sowohl das Adjektiv als auch das Substantiv, um den Geheimnischarakter der Kirche und ihr Unterwegssein zum Ausdruck zu bringen, an dem die Liturgie Anteil hat. Das Mysterium wird in Gegensatzpaaren beschrieben, zu denen auch die Gegenwart in der Welt und zugleich die Fremdheit gehören («[Ecclesiam] in mundo praesentem et tamen peregrinam» [SC 2, in der deutschen Übersetzung blass mit «unterwegs» wiedergegeben]).¹⁶ An der zweiten Stelle wird die irdische Liturgie als Vorwegnahme der himmlischen charakterisiert, auf die hin die Christen als Pilger unterwegs sind (SC 8).

Dass in den beiden ersten Kapiteln der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* vom 21. November 1964, in denen die heilsgeschichtliche Sicht der Kirche breit entfaltet wird, auch von deren Pilgerschaft die Rede ist, kann nicht wundernehmen. Diese Redeweise steht jedoch keineswegs im Vordergrund,

sondern begegnet eher am Rande. Beim heutigen Blick auf die heilsgeschichtlichen Aussagen des Konzils fällt auf, dass dieses selber noch «unterwegs» ist. Zwar beginnt die Heilsgeschichte, wie sie im ersten Kapitel von *Lumen gentium* beschrieben wird, nicht erst mit Jesus Christus und der Kirche, aber die vorhergehende Geschichte Gottes mit den Menschen, insbesondere diejenige Israels und der Alte Bund, wird, dem traditionellen Schema von Verheißung und Erfüllung entsprechend, als *Präfiguration* und *Vorbereitung* der Kirche eingeordnet (LG 2). Eine Aussage über die bleibende Bedeutung des Alten Bundes taucht erst später auf (LG 16, s.u.). Auch wenn die Kirche nicht einfach mit dem Reich Gottes identifiziert wird, beginnt dieses nach den Aussagen des Konzils doch erst mit der Verkündigung Jesu und breitet sich mittels der Kirche, die «Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden» darstellt, unter den Völkern aus (LG 5). In diesem Zusammenhang wird unter Rückgriff auf 2 Kor 5,6 auch die Pilgerschaft der Kirche thematisiert und in der deutschen Übersetzung als «fern vom Herrn» charakterisiert. Die Kirche, so heißt es weiter, wisse sich «als fremde [exsulem], so dass sie nach dem sucht und sinnt, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt, wo das Leben der Kirche mit Christus in Gott verborgen ist, bis sie mit ihrem Bräutigam in Herrlichkeit erscheint» (LG 6 mit Bezug auf Kol 3,1–4). Das Bild von der Pilgerschaft wird treffenderweise aufgegriffen, wenn von Bedrängnis und Verfolgung der Kirche die Rede ist (LG 7). Nach einem am Ende des ersten Kapitels der Kirchenkonstitution zitierten Wort Augustins schreitet die Kirche «zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin» (LG 8).

Auch im zweiten Kapitel von *Lumen gentium*, in dem der für die Ekklesiology des Konzils grundlegende Begriff des Volkes Gottes eingeführt und erklärt wird, erscheint Israel wiederum als «Vorbereitung und [...] Vorbild jenes neuen und vollkommenen Bundes» in Jesus Christus (LG 9). Die Kirche wird gar als «das neue Volk Gottes», «das neue Israel» und mehrfach als «dieses messianische Volk» apostrophiert (ebd.). Dem französischen Konzilstheologen Yves Congar (1904–1995), der sich für die Einfügung von «*populus messianicus*» in den Text stark machte, um die heilsgeschichtliche Sendung der Kirche zu unterstreichen,¹⁷ darf gewiss kein antijüdischer Affekt unterstellt werden, auch wenn diese Bezeichnung als eine Enteignung Israels missverstanden werden kann. Übrigens wird in diesem Zusammenhang auch die Wüstenwanderung des Israel «dem Fleische nach» mit dem Verb «*peregrinari*» beschrieben (ebd.). Im weiteren Verlauf des zweiten Kapitels begegnet dann auch erstmals die Metapher «*ecclesia peregrinans*» (LG 14), und zwar dort, wo das Konzil die «Heilsnotwendigkeit» der Kirche beschreibt und zugleich relativiert, indem es die Menschen gleichsam in konzentrischen Kreisen auf Jesus Christus und

die Kirche hin ausgerichtet sieht. Im Hinblick auf die Christen unterscheidet es zwischen der vollständigen Eingliederung in die Kirche der römisch-katholischen und der unvollständigen Eingliederung der übrigen Christen (LG 15). Diejenigen, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, werden auf unterschiedliche Weise auf das «Volk Gottes», hier im Sinne der römisch-katholischen Kirche verstanden, hingeordnet betrachtet. Unter diesen werden aufgrund ihres heilsgeschichtlichen Vorrangs als erstes die Juden genannt, und es klingt so etwas wie die bleibende Bedeutung des Volkes Israel an, wenn gesagt wird, dass diesem die Bundesschlüsse und Verheißungen gegeben worden und die Gaben und die Berufung Gottes «ohne Reue» (LG 16) seien. Man kann diese Aussagen rein rückwärtsgewandt lesen und darin nichts anderes sehen als die im christlichen Selbstverständnis vielfach aufscheinende «Substitution» Israels als Volk Gottes durch die Kirche, man kann sie aber auch nach vorne offen betrachten im Hinblick auf die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels neben und mit der Kirche.¹⁸ Da Israels «Berufung fort dauert, schließt die Kategorie der Erwählung Israel und die christliche Kirche unlösbar zusammen, so daß beide das eine Volk Gottes bilden.»¹⁹ Angesichts dieser durch das Konzil angestoßenen Einsichten erscheint es geradezu als ein Faux-pas, dass in der nachkonziliaren lateinischen Fassung des Stundenbuchs in dem altkirchlichen Hymnus «*Mediae noctis tempore*» der Vers, der die geistliche Deutung des Exodusgeschehens auf die Kirche in der Formulierung «*Nos vero Israel sumus*» (Wir aber sind Israel) zum Ausdruck bringt, umformuliert wurde zu der nicht anders als im Sinne einer Substitution zu deutenden Behauptung «*Nos verus Israel sumus*» (Wir sind das wahre Israel).²⁰ In der Reihe der um die christlichen Kirchen angelagerten Kreise folgen auf die Juden die Muslime, deren Glaube an den Gott Abrahams als den einzigen Gott hervorgehoben wird, und die Anhänger der übrigen Religionen, schließlich diejenigen, «die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen» (ebd.). Die folgenden Erwähnungen der Pilgerschaft der Kirche bringen demgegenüber nichts Neues, etwa wenn im dritten Kapitel von *Lumen gentium* von den Bischöfen die Rede ist, die «durch ihre Weisheit und Klugheit das Volk des Neuen Bundes auf seiner Pilgerschaft zur ewigen Seligkeit» leiten sollen (LG 21).

Bei der Beschreibung des eschatologischen Charakters der Kirche im siebten Kapitel wird diese bereits im Titel «pilgernde» genannt. Die Kirche wird hier im Rückgriff auf den Beginn der Kirchenkonstitution, wo sie als «Sakrament des Heiles» (LG 1) beschrieben wurde, als «allgemeines Sakrament des Heiles» bezeichnet, um die Einladung Gottes an alle Menschen zum Ausdruck zu bringen (LG 48). Das Heil ist definitiv und unwiderruflich in Jesus Chris-

tus angebrochen. Dem «Schon» steht jedoch das «Noch nicht» gegenüber. Bis zur endgültigen Vollendung «trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die zu dieser Zeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und weilt selbst unter den Geschöpfen, die seufzen und bis jetzt noch in Wehen liegen und die Offenbarung der Kinder Gottes erwarten (vgl. Röm 8,19–22)» (LG 48). In diesem Zusammenhang wird dann auch ausdrücklich in einer Zitatenkollage aus den Paulusbriefen 2 Kor 5,6 zitiert: «Solange wir deshalb im Leibe sind, pilgern wir fern vom Herrn» (2 Kor 5,6), und obwohl wir die Erstlinge des Geistes haben, seufzen wir in unserem Inneren (vgl. Röm 8,23) und wünschen, mit Christus zu sein (vgl. Phil 1,23)» (ebd.). Wenn das Konzil den Blick auf die endgültige Vollendung richtet und die dort bereits Angekommenen mit den noch auf Erden Lebenden parallelisiert, dann fällt auf, dass an dieser Stelle die früher in diesem Zusammenhang gebrauchte Unterscheidung von «ecclesia militans» und «triumphans» nicht mehr aufscheint. Die noch auf Erden Lebenden werden als «Pilger» beziehungsweise als «die auf der Wanderschaft (viatores)» bezeichnet. Von den Verstorbenen nennt das Konzil nur zwei Kategorien, diejenigen, die der Reinigung bedürfen und diejenigen, die verherrlicht werden. Von Verdammten ist nicht die Rede (LG 49). In diesem Zusammenhang spricht das Konzil von der irdischen Kirche als der «Ecclesia viatorum», auf Deutsch wiedergegeben mit «Kirche der Pilger» (LG 50). Diesen Pilgern steht, wie es im achten Kapitel heißt, Maria bei (LG 62), die in einer Unterüberschrift zugleich als «Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes für das pilgernde Volk Gottes» vorgestellt wird (LG 68).

Eine der wesentlichen Funktionen des Pilgerns in Geschichte und Gegenwart, das Buße Tun für im Bußsakrament vergebene Sünden, klingt ausgerechnet in dem am selben Tag wie die Kirchenkonstitution verabschiedeten Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* an, wenn von den sündigen Gliedern des pilgernden Volkes Gottes die Rede ist. Aber diese Tatsache wird im Gesamtduktus des Satzes als adversative Nebenbemerkung eher heruntergespielt: «Obwohl dieses Volk, solange seine irdische Pilgerschaft andauert, in seinen Gliedern der Sünde verhaftet bleibt, wächst es in Christus und wird von Gott nach seinen verborgenen Ratschlüssen sanft geführt, bis es freudig zur ganzen Fülle der ewigen Herrlichkeit im himmlischen Jerusalem gelangt» (UR 3). Von einer sündigen Kirche, wie sie die evangelische Theologie durchaus thematisiert, um den Vorrang des Heilshandelns Gottes zu unterstreichen,²¹ ist hier weniger die Rede als in der Kirchenkonstitution. Dort wird am Ende des grundlegenden ersten Kapitels der sündlose Erlöser, der für die Sünden des Volkes starb, der Kirche gegenübergestellt, die «in ihrem Schoß Sünder» umfasse, die «zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig» sei und «immerfort den Weg der Buße und Erneuerung» gehe (LG 8).²² Immerhin zitiert der lu-

therische Theologe Ulrich Kühn (1932–2012) diese Worte aus *Lumen gentium* im Zusammenhang seiner Erörterung über die Sündigkeit der Kirche!²³ Im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution wird gesagt, dass Gott es ist, der seine Kirche vor dem Abfall bewahrt. «Auf ihrem Weg durch Versuchungen und Trübsale aber wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht von der vollkommenen Treue abfalle, sondern eine ihres Herrn würdige Braut bleibe und unter dem Wirken des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt» (LG 9). Auch wenn hier das Verb «peregrinari» nicht auftaucht, sondern nur das neutrale «procedere», was im Deutschen mit «auf dem Weg» wiedergegeben wird, ist hier durchaus von Pilgerschaft die Rede. Es entspricht dem Duktus der Aussagen über die von der Sünde gefährdete Kirche, dass im Ökumenismusdekret die Aufgabe der «perenn[is] reformatio[]» (UR 6, auf Deutsch mit «ständige[r] Reform» übersetzt) als eine der «Ecclesia in via peregrinans» (Kirche auf dem Pilgerweg) beschrieben wird.

In der am 7. Dezember 1965 verabschiedeten Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes*, die den krönenden Abschluss der vom 2. Vatikanum vorgelegten Texte bildet, begegnet das Motiv der Pilgerschaft zum einen im ersten Satz des Vorwortes und zum andern im letzten Abschnitt des ersten, der Grundlegung gewidmeten Teils und bildet so eine Art Inklusion. Weil die Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi, wie die Kirche zu Beginn genannt wird, «auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters» vom Heiligen Geist geleitet wird, hat sie Teil an der «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» (GS 1). In der Aussage, dass die Jüngergemeinschaft «sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden» erfährt (ebd.), kommt klar zum Ausdruck, dass die Heilsgeschichte, wie das 2. Vatikanum sie versteht, keine Geschichte einer Sondergruppe neben der allgemeinen Geschichte meint, sondern dass es um das Heil der Welt geht, an dem mitzuwirken die Jünger gesandt sind. Im letzten Abschnitt des ersten Teiles greift das Konzil sowohl den Gedanken der Kirche als des universalen Heils-sakramentes aus der Kirchenkonstitution (LG 48) nochmals auf als auch das Bild der Pilgerschaft. Der Gedankengang mündet in die biblisch grundierte Aussage: «In seinem Geist belebt und geeint, pilgern wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Ratschluss seiner Liebe voll übereinstimmt: «Alles in Christus zu erneuern, was in den Himmeln und was auf der Erde ist» (Eph 1,10)» (GS 45).

Auch das an demselben Tag wie die Pastoralkonstitution verabschiedete Missionsdekret *Ad gentes* beginnt mit einem Bekenntnis zum dreieinen Gott,

wenn es den missionarischen Charakter der pilgernden Kirche trinitarisch begründet: «Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters» (AG 2).

3. Ausblick

Mit der Metapher von der pilgernden Kirche lässt das 2. Vaticanum die missverständlichen Bilder von der streitenden und triumphierenden Kirche hinter sich, die einen zu überwindenden Gegner oder gar Feind voraussetzen, zumindest evozieren, gegen den gestritten und über den triumphiert wird. Dabei bleiben die mit diesen Bildern verbundene dynamische Sicht der Kirche und deren eschatologische Ausrichtung durchaus erhalten. Sie werden sogar noch enger zusammengeführt, insofern die Pilgerschaft den Weg und das Ziel beschreibt, während diese in der Rede von der streitenden und der triumphierenden Kirche in ein zeitliches Nacheinander gebracht werden. Die in der Kirchenkonstitution grundlegende Rede von der Kirche als Sakrament wie deren Bezeichnung als pilgernde machen deutlich, dass die Kirche nicht für sich selber da ist, sondern zum Dienst am Heil der Welt, der sich in den Grundvollzügen der Kirche, Martyria (Zeugnis), Liturgia (Gottesdienst), Diakonia (Dienst am Nächsten) und Koinonia (Gemeinschaft) entfaltet.²⁴ Pilgerschaft ist etwas Vorläufiges, ein mit Strapazen und Entsagung verbundenes Unterwegssein für eine bestimmte Zeit. Solches auf Dauer zu stellen, wie es in der Metapher von der pilgernden Kirche geschieht, erscheint nicht unproblematisch. Um nicht mutlos zu werden, bedarf es des Erreichens von Etappenzielen und des Vorausblicks auf das endgültige Ankommen. Diese eschatologische Perspektive, der *Lumen gentium* ein eigenes Kapitel gewidmet hat, vermag die traditionelle, eher die leidvollen Seiten in den Vordergrund stellende Sicht der irdischen Pilgerschaft um positive, in die Zukunft weisende Aspekte zu erweitern. Insofern der eschatologische Ausblick gerade in der Liturgie seinen Ausdruck findet, sind Kirchenbauten, die in der Nachkriegszeit, bereits vor dem 2. Vaticanum und konfessionsübergreifend, das biblische Bild vom Zelt aufnahmen, gelungene architektonische Umsetzungen der Metapher von der pilgernden Kirche.²⁵ Man kann nur hoffen, dass diese oft in Neubaugebieten errichteten Kirchen nicht der Abrissbirne zum Opfer fallen; denn welches Symbol eignet sich besser für die gegenwärtige Situation der christlichen Kirchen als das Zelt?

Anmerkungen

- 1 Vgl. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, II, 20 und 24 (zu Offb 12,7 und 14,6): CCSL 121A, 391, 5; 425, 2f; In *primam partem Samuhelis libri* IV, III, 22: CCSL 119, 210, 3126f.
- 2 Vgl. HRABANUS MAURUS, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem*, 5, 14: PL 109, 931A.
- 3 ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Epistula de incarnatione uerbi: Opera omnia*, ed. Franciscus S. SCHMIDT, Bd. 2, Rom 1940, 3, 2.
- 4 Johannes WYCLIF, *Tractatus de ecclesia*, 6 Q: ed. Johann LOSERTH, London 1886, 134, 11–15.
- 5 Vgl. LAURENTIUS A BRUNDISIO, *Lutheranismi Hypotyposis* III, 2, 5, 5: *Opera omnia*, Bd. 2, 3, Padua 1933, 73.
- 6 Vgl. aus der Fülle der Texte z.B. AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, I, praef. (CCSL 47, 1, 2); I, 35 (33, 2f); X, 7 (279, 9–280, 10).
- 7 Vgl. ALANUS AB INSULIS, *Summa* «Quoniam homines», II, 1, 143: ed. Palémon GLORIEUX, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 28 (1953) [113] 119–359, hier 281.
- 8 Vgl. ALEXANDER ESSEBIENSIS, *Sermones uarii*, 14: CCCM 188, 334, 13–15.
- 9 *Magnum Bullarium Romanum*, ed. Laetius CHERUBINUS et al., Bd. 1, Lyon 1712, 738–740, Zitat: 738.
- 10 Daraus erklärt sich der Titel der deutschen Übersetzung: Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übers. u. erläutert von Burkhard SCHNEIDER, Freiburg/Basel/Wien 3 1977.
- 11 Ignatius de LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, ed. Iosephus CALVERAS/Candidus de DALMASES, Rom 1969, 404–415, Zitat 404 (Übersetzung PW).
- 12 Vgl. die Belege bei Charlton T. LEWIS/Charles SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, Nachdruck: 1962, s.v. peregrinus.
- 13 DH 1649.
- 14 DH 3016 mit Zitat aus 2 Kor 5,6f.
- 15 Vgl. DH 3803.
- 16 Die Texte des 2. Vaticanums sind sowohl im lateinischen Original als auch in einer im Allgemeinen zuverlässigen deutschen Übersetzung zugänglich: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Constitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hg. von Peter HÜNNERMANN (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg/Basel/Wien 2004, Sonderausgabe 2009. Danach wird zur Entlastung des Anmerkungsapparates mit Angabe der üblichen Siglen und der Nummern im fortlaufenden Text zitiert.
- 17 Vgl. Michael Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum*, Berlin 2007, 355–362.
- 18 Vgl. dazu die problemorientierten Ausführungen von Wilhelm BREUNING, Art. *Altes Testament. II. Theologiegeschichte u. Systematik, III. Gegenwärtige Probleme der Systematik*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Sonderausgabe 2006, 1, 457–461; DERS., Art. «Israel. A. Das biblische Israel – III. Theologiegeschichtlich u. systematisch-theologisch», in: ebd., 5, 652–654.
- 19 Kurt KOCH, Art. *Heilsgeschichte. III. Systematisch-theologisch*, in: ebd., 4, 1341–1343, hier 1343.
- 20 Vgl. Hymnus «Mediae noctis tempore bzw. tempus est», Str. 6: *Analecta hymnica medii aevi* 27, 115 bzw. 51, 3; Hymnus «Mediae noctis tempus est», Str. 6: *Tu decet hymnus. L'innario della «Liturgia horarum»*, hg. von Anselmo LENTINI, Vatikanstadt 1984, 40. Nach Meinung des Hg. wurde für das Stundenbuch unter den zahlreichen Textvarianten «quella più chiara» ausgewählt (ebd.).
- 21 Vgl. André BIRMELÉ, *La peccabilité de l'Église comme enjeu œcuménique*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 67 (1987) 399–419, hier 418.
- 22 Vgl. Michael BECHT, *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Catholica* (M) 49 (1995), 218–237.239–260.
- 23 Vgl. Ulrich KÜHN, *Kirche*, Gütersloh 1980, 180.
- 24 Vgl. Rolf ZERFASS, Art. *Kirche. VII. Praktisch-theologisch*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Sonderausgabe 2006, 5, 1479f.
- 25 Vgl. Kerstin WITTMANN-ENGLERT, *Zelt, Schiff und Wohnung: Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne*, Lindenberg im Allgäu 2006, 17–83: «Der Bau als Bild der ecclesia peregrinans. Die Kirche als Zelt».

Abstract

Pilgrim Church. The Church in the History of Salvation According to the Second Vatican Council. Beginning with the New Testament (2 Cor. 5, 6) «pilgrimage» is an image for the life of Christians in this world. However, the metaphor «pilgrim church» was rarely used in the past. From early medieval times on, theologians called the earthly church «militant», and the heavenly church «triumphant». The Second Vatican Council chose the term «pilgrim church» or «wandering people of God» for describing the path and the goal of the church, thus alluding to the difficult relationship with the Jewish people at the same time. By referring to the church as a «sacrament» as well as «pilgrim church», the Council made clear that the church does not have her aim in herself, but that her mission is to serve for the world's salvation through testimony, worship, charity, and communion.

Keywords: Pilgrim Church – Second Vatican Council – ecclesiology – Church and Jewish people

DIE MENSCHLICHKEIT DER HOFFNUNG

Leben in Wagnis und Zuversicht

1. *Theologie und Anthropologie der Hoffnung*

Die Hoffnung ist – neben dem Glauben und der Liebe – eine der theologischen Tugenden, über die Paulus schrieb: «Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe» (1 Kor 13,13). Es handelt sich also um eine Haltung, die nur unter der Voraussetzung oder Annahme, dass Gott existiert, recht verstanden und vollzogen werden kann. Als jenes existenzielle, das gesamte Leben betreffende und verwandelnde Vertrauen darauf, dass Gott es mit dem Menschen gut meint und dass er, auch wenn momentan Leid erfahren wird oder am Ende des Lebens der Tod steht, den Menschen zum verheißenen Heil führen werde, steht sie im Zentrum des christlichen Glaubens. Sie ist wie die beiden anderen theologischen oder christlichen Tugenden zutiefst auf den jüdisch-christlichen Gottesbegriff bezogen oder – besser – auf die Erfahrungen, die Menschen in der Geschichte mit Gott gemacht haben und machen. Dieser Gott der Offenbarung, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Jesu Christi, ist ein Gott der Hoffnung. Weil Gott den Menschen liebt und selbst die Liebe ist, darf man hoffen.

Von dieser großen Hoffnung spricht die Theologie. Es ist nicht die rein immanent bleibende Hoffnung säkularer Utopien oder die berechnende Erwartung empirisch orientierter Zukunftsvorhersagen, keine Hoffnung, die sich in Wünschen für die eigene weltliche Zukunft erschöpfte oder auf das bezöge, was Gegenstand technischer oder kalkulierender Planung sein könnte. Es ist auch keine Hoffnung, die sich auf einen bloßen Zufall richtete – so wie jemand hoffen mag, einmal im Lotto zu gewinnen. Es ist eine Hoffnung, die, indem sie auf Gottes Zuspruch zum Menschen antwortet, aufs Ganze und Letzte

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und seit 2017 deren Rektor. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

setzt, darauf, dass am Ende aller Tage nicht der Tod, sondern das Leben, nicht der Hass, sondern die Liebe, nicht die Dunkelheit, sondern das Licht herrschen werde. Und es ist eine Hoffnung, die, ohne abschließend begründbar zu sein, dennoch Gründe zu nennen vermag, über die, wer von ihr getragen wird, Rechenschaft abgeben kann und soll. Wer in ihr lebt, führt ein anderes Leben als jene Menschen, die diese Hoffnung nicht kennen. Der «Gegenstand» dieser Hoffnung ist nicht von dieser Welt, doch ändert die Transzendenz dieser Hoffnung gerade auch das Weltverhältnis der Christen. Denn wer so, im Anspruch und Angesicht Gottes, hofft, lebt anders, in einer Haltung nämlich, in der alles, was er tut – selbst die einfachste und alltäglichste Verrichtung, die Mühen des Alltags oder auch die Leiden menschlicher Existenz – anders vollzogen wird, also nicht einfach in einem anderen Lichte erscheint oder gedeutet wird, sondern von innen heraus, in ihrem «Wie» anders gestimmt ist.

Diese Hoffnung der Christen soll in den folgenden Überlegungen nicht im Vordergrund stehen, auch wenn es immer wieder wichtig ist, an sie zu erinnern und ihren Kern herauszuarbeiten. Gerade das christliche Leben kann nämlich allzu oft im Zeichen von Angst und Verzweiflung seine Kraft verlieren oder auch falschen Hoffnungen erliegen. Es soll hier von einer anderen Hoffnung die Rede sein, die, so verschieden sie von der christlichen Hoffnung ist, doch von dieser nicht zu trennen ist. Oder anders formuliert: Trotz aller Differenzen ist auch die Hoffnung, die in der Mitte der christlichen Botschaft steht, auf eine andere Hoffnung bezogen, insofern sie diese voraussetzt und auf eine höhere Stufe hebt. Denn es gibt auch die Hoffnung als Grundvollzug eines jeden Menschen. Man kann sie als «weltliche» Hoffnung bezeichnen.

Jedes menschliche Handeln steht nämlich zunächst und zumeist im Horizont von Hoffnung, ohne dass dies oft ausdrücklich bewusst oder beabsichtigt wäre. Man kann schwerlich aus Freiheit heraus handeln, ohne nicht irgendwie auch zu hoffen. Es gibt Handlungen oder Vollzüge, in denen dies besonders deutlich wird. Wer einem Kind das Leben schenkt, verleiht damit auch seiner Hoffnung auf eine gute gemeinsame Zukunft Ausdruck. Wenn man zu Silvester mit der Familie oder Freunden feiert, schaut man nicht nur auf das vergangene Jahr zurück, sondern auch nach vorne, in eine offene Zukunft, ein neues, noch unbekanntes Jahr. Man wünscht sich und anderen, dass das neue Jahr Gutes bringen möge. Man kann dies nie wissen; man kann das Gute, das geschehen soll, nur in begrenzter Weise planen. Menschen sind eben nicht ihres Glückes Schmied. Man kann – und darf – nur hoffen, dass es gut weitergehen möge oder man ein glückliches Jahr erleben werde. Ähnliches geschieht, wenn zu Geburtstagen oder vielen anderen Festlichkeiten Wünsche überbracht werden. In jedem Wunsch drückt sich Hoffnung aus. Daher ist jeder Gruß, der immer die Form des Wunsches hat, ein Zeichen der Hoffnung: auf einen guten

Morgen, einen schönen Tag, einen erholsamen Abend, ein gelungenes Leben oder auch ein gesundes Wiedersehen.

Hoffnung ist auf Zukunft bezogen. Sie ist keine mit Wahrscheinlichkeiten operierende Erwartung, dass etwas eintrete oder geschehe. Das Wetter kann durchaus ein möglicher Gegenstand der Hoffnung sein. Doch spielt in einer meteorologisch begründeten Wettervorhersage Hoffnung keine Rolle, sondern wissenschaftlich ausgewiesene Erwartungen. Wenn etwas erhofft wird, ist das Welt- und auch das Selbstverhältnis nämlich ein anderes als in jenen Situationen, in denen etwas erwartet wird und auch erwartet werden kann. So sehr auch die weltliche Hoffnung Gründe zu nennen vermag und nicht in Willkür verankert sein darf, vollzieht sie sich doch im Horizont einer nie auszuräumenden Ungewissheit, der Unsicherheit und des Wagnisses konkreter menschlicher Existenz – Hoffnung ist immer meine je eigene Hoffnung. Die Perspektive des Erwartens vollzieht sich dagegen in einem anderen Horizont. Sie versucht, das Ungewisse und den Vollzug der je eigenen Existenz auszuräumen, und richtet sich auf allgemeine Zusammenhänge. Was man erhofft, muss dabei prinzipiell möglich sein. Man hofft, dass das Mögliche zu einem Wirklichen wird und dass jenes, was sein könnte, wirklich sein wird. Was im strengen Sinne unmöglich ist, kann man nicht erhoffen. Doch kann man auch jenes erhoffen, was nahezu unmöglich erscheint – und das zu erwarten es keinerlei Grund gäbe. Und während die Erwartung sich auf sehr verschiedene Szenarien beziehen kann, richtet man die Hoffnung auf etwas Gutes, auf etwas, das sein *soll*.

Das Gegenteil der Hoffnung ist die Angst, die das Leben unfrei macht und beschränkt – nicht allein die Angst, dass das Gute nicht eintrete, sondern die Angst, dass etwas Schlechtes geschehe oder überhaupt alles unter negativen Vorzeichen stehe. Wie die Hoffnung kann auch die Angst das Leben des Menschen so sehr prägen, dass sie sich nicht auf ein bestimmtes Ereignis richtet, sondern zu einer Haltung oder Stimmung wird, die das gesamte Leben durchzieht und prägt. Was auch immer man dann erfährt, wird in der Perspektive der Angst gesehen. Wer in einer solchen Sichtweise gefangen ist, bedarf nicht einfach bestimmter Argumente, um seine Angst zu überwinden. Es ist ein oft schwieriger, manchmal unmöglich erscheinender Wandel, eine Konversion notwendig: aus dem Horizont der Angst in jenen der Hoffnung. Doch nicht immer gelingt diese Umkehr. Die Macht der Angst kann sich als zu stark erweisen und Menschen so sehr lähmen, dass ihnen keinerlei Hoffnung mehr möglich ist.

Manchmal verfängt man sich auch in einer dritten Grundperspektive im Verhältnis zur Welt und zur Zukunft, in jener der Gleichgültigkeit oder der Indifferenz. Doch ist dieser Blick in die Welt längst nicht so gleichgültig, wie ihr Name nahe zu legen scheint. Gerade die Gleichgültigkeit verhindert nämlich

das mögliche Gelingen des Leben, und zwar noch viel mehr als die Angst, die zumindest, wenn sie den Menschen nicht völlig erschöpft und lethargisch sein lässt, überwunden oder besiegt werden will. Wer unter Angst leidet, möchte nämlich zumeist keine Angst haben. Er weiß um die Anziehungskraft eines Lebens aus Hoffnung. Wer gleichgültig dem Leben und der Welt (und somit auch seiner eigenen Gleichgültigkeit) gegenübersteht, steht auch dem Anspruch der Hoffnung gleichgültig gegenüber.

Wenn man von einem Menschen sagt, er habe alle Hoffnung verloren oder seine Situation erscheine ihm hoffnungslos, bringt man eine tiefe Verzweiflung am Leben zum Ausdruck. Und wenn man von einem Menschen hört, es gebe für ihn keine Hoffnung mehr, scheint sein Leben, vielleicht aufgrund einer schweren Krankheit, bald zu enden. Leben und Hoffnung sind eng aufeinander bezogen. Solange der Mensch atmet, macht er Pläne und blickt voller Hoffnung nach vorne. Erst im Tod verklingt die Hoffnung. Selbst der Sterbende wird sich, wenn er nicht in einer tiefen Depression gefangen ist, hoffend auf eine immer kleiner werdende Zukunft hin orientieren, auf letzte Gedanken, Begegnungen und Erfahrungen. Denn nur aus der Vergangenheit heraus oder nur in der reinen Gegenwart kann man nicht leben.

Es mag zwar Menschen geben, die rein vergangenheitsbezogen oder gegenwartsversunken leben. Doch fehlt diesen Menschen mit der Orientierung auf Zukunft hin etwas Wesentliches. Zumindest ohne dass ihnen dies bewusst wäre, so kann man annehmen, leben auch sie oft auf Zukunft hin und hoffen etwas, so wenig dies auch sein mag. Denn diese Orientierung ist selbst den kleinen, vermeintlich so bedeutungslosen oder bedeutungsarmen Handlungen eingeschrieben.

Die klassische Philosophie hat zwar wenig von Hoffnung gesprochen, aber davon, dass der Mensch in seinem Handeln auf Glück, auf ein gelingendes Leben hin orientiert sei. Implizit spricht sie damit doch von Hoffnung – als einer weltlichen Tugend, die allen Menschen möglich und die darüber hinaus für menschliches Leben charakteristisch ist. Sie ist dem Leben so sehr eingeschrieben, dass man, wenn man für einen Augenblick das moderne wissenschaftliche Naturverständnis außer Acht lässt, auch in der belebten Natur immer wieder – im Frühjahr oder in manchen Verhaltensweisen von Tieren – Spuren einer sich selbst noch völlig unbewusst und dunkel bleibenden Hoffnung finden kann.

2. Exzesse und Krisen der Hoffnung

Zu hoffen ist zutiefst menschlich. Gerade deshalb kann es auch eine Perversion der Hoffnung in ihrer weltlichen Gestalt geben. Man kann zu viel hoffen und

falsche Hoffnungen hegen und dadurch in eine Distanz zur Wirklichkeit und Menschlichkeit geraten. So gab es bis vor nicht allzu langer Zeit einen Exzess der Hoffnung. Man hat voller Überschwang alles auf die Karte der Hoffnung gesetzt, darauf, dass es immer weiter voran und aufwärts gehe und dabei unaufhörlich besser werde, nicht nur das Leben einzelner Menschen, sondern die Geschichte der gesamten Menschheit. In weiter, aber doch erreichbarer Ferne zeigte sich die Möglichkeit eines Lebens in vollkommen gerechten sozialen und politischen Strukturen und Institutionen. Man glaubte zu wissen, wie man die Möglichkeit eines guten und von den Mühen der Existenz befreiten Lebens und eines dauerhaften Friedens verwirklichen könne. Wissenschaft, Technik und die strategische Vernunft spielten dabei eine maßgebliche Rolle. Und man scheute sich nicht, ganze Nationen und Erdteile gewagten gesellschaftlichen Experimenten zu unterziehen – in der vermeintlichen Sicherheit, dass dies *der* Weg in eine humane Zukunft sei. Dieser hoffnungsvolle Optimismus, das Verständnis von Fortschritt im Singular, so, als könne man die komplexen geschichtlichen Bewegungen des Menschen auf eine einzige Tendenz reduzieren, hat die Moderne maßgeblich bestimmt

Ohne Zweifel ist dieses säkulare Geschichtsdenken zutiefst im Christentum verankert. Man kann ideengeschichtlich sehr genau nachweisen, wie aus der christlichen Geschichtstheologie, die nie die prinzipielle Differenz zwischen der säkularen Geschichte und der Heilsgeschichte, zwischen den beiden *Civitates*, der Stadt Gottes und der irdischen Stadt, leugnete, eine säkulare Geschichtsphilosophie wurde, in welcher der Unterschied zwischen den beiden «Geschichten», in denen aus christlicher Sicht der Mensch steht, eingeebnet wurde. Nun wurden Heil und Erlösung zu immanenten Gütern, zu Ergebnissen eines zwar langwierigen, aber letztendlich auf Erfolg angelegten geschichtlichen Prozesses, den es zunächst zu verstehen und dann zu gestalten und vielleicht sogar zu beschleunigen galt. Hoffnung wurde so in vielerlei Gestalt zu einem Grundverhältnis des modernen Menschen zu sich selbst und zu seiner Geschichte: sei es in marxistischer Gestalt, in faschistischer oder nationalsozialistischer Form oder auch im Gewande der liberalen These von einem Ende der Geschichte nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten oder des neuzeitlichen Szientismus, für den – bis in die Gegenwart – die Wissenschaften Garanten der menschlichen Sehnsucht nach Glück sind.

Allerdings haben sich gerade im 20. Jahrhundert viele Anfragen an ein so hoffnungsfrohes Verständnis zur Geschichte ergeben. Die Idee eines universalen, alle menschlichen Bereiche betreffenden Fortschritts zeigte sich mehr und mehr in ihrem illusionären, ja in ihrem ideologischen Charakter. Neben allem, was positiv zu nennen ist und Gutes mit sich brachte, durchzieht die Jahrhunderte und Jahrzehnte der Moderne auch eine Spur der Verwüstung, die,

so ist leider festzustellen, eng mit den Exzessen der Hoffnung verbunden ist. Unzählig sind die Menschen, die den gewalttätigen Phantasien der Hoffnung zum Opfer gebracht wurden. Ohne Namen die Massen, die dort, wo man dem Gang der Geschichte nachhelfen wollte, auf der Strecke geblieben sind. War der Preis für «den» Fortschritt nicht zu hoch? Konnte oder durfte er überhaupt bezahlt werden? Gab es überhaupt «einen» Fortschritt? Lässt die leidvolle Geschichte des 20. Jahrhunderts nicht eher an Rückschritt als an Fortschritt und eher an Verzweiflung über den Menschen und sein Handeln als an Hoffnung auf seine gewaltigen Potentiale denken?

War lange Zeit – auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg – die Idee stetigen Wachstums beschworen worden, so wurden seit den 1970er Jahren vermehrt die Schattenseiten und die vielbeschworenen «Grenzen des Wachstums» deutlich. An die Stelle hoffnungsvoller Zuversicht trat, wenn keine existenzialistische Verzweiflung, so oft melancholische Skepsis, eine romantische Weltflucht oder ein Hedonismus, für den unmittelbare Triebbefriedigung und unbegrenzter Lustgewinn im Zentrum standen. Den Platz der großen Visionen nahm das kleine, oft oberflächliche Glück ein, eine bescheidene Demut, die allzu hoffnungstrunkener Spekulationen entsagte, und während lange die Gesellschaft und ihr unbeirrbares Fortkommen beschworen wurden, beschränkt sich seit einigen Jahrzehnten der Blick auf ein isoliertes Selbst, das nunmehr wenig hofft und stattdessen sehr viel plant, um immer perfektionierter eine sich manchmal zeigende Leere nicht mehr spüren zu müssen. Denn nach dem Exzess der Hoffnung geriet diese doch zutiefst menschliche Haltung so sehr in Misskredit, dass die Frage nach Orientierung und Sinn nicht nur offen bleiben musste, sondern oft gar nicht mehr gestellt wurde. Daher gibt es – vornehmlich in den Ländern des Westens – eine Krise der Hoffnung als einer Grundhaltung des Menschen zu sich selbst und zur Welt.

Die Hintergründe für diese Krise sind vielfältiger, als die bisherige Skizze vermuten lässt. Denn die weltliche Hoffnung hat, so sehr sie von der christlichen Hoffnung zu unterscheiden ist, seit der ersten Kunde dieser Hoffnung immer auch von ihr gelebt. In ihrem Schatten, im Schatten des Kreuzes und seiner Hoffnungsbotschaft, konnte sie gedeihen, so dass in jedem hoffnungsvollen Wort, so weltlich es sich auch geben mochte, immer noch ein Nachklang von der Hoffnung *sub specie Dei* zu vernehmen war. Im 19. Jahrhundert wurde jedoch, nach ersten Anläufen in früheren Jahrhunderten, wirkmächtig der Tod Gottes verkündet. Weder die Idee Gottes noch seine Gegenwart in der Geschichte, geschweige denn die Hoffnung als eine theologische Tugend schienen noch eine Rolle zu spielen. Während Feuerbach und Marx dies als Hoffnungsbotschaft deuteten, so, also dürfe der Mensch nun endlich zu sich kommen und an die Stelle Gottes treten, haben Denker wie Nietzsche schon

früh verstanden, dass mit dem Tod Gottes auch der Tod der Hoffnung verbunden sein werde. Denn welche Orientierung könnte es noch ohne Gott geben? Wie könnte man das Gute benennen, auf das man seine Hoffnung setzen könnte? Worauf sollte man überhaupt noch hoffen? Wie ließe sich ohne die auch in den einfachsten menschlichen Grundvollzügen unthematisch vorausgesetzte Idee Gottes überhaupt Hoffnung verstehen? An die Stelle der Hoffnung auf Zukunft – auf eine neue, nie dagewesene, alles ändernde und in neues Licht stellende Zukunft – setzte Nietzsche daher die Botschaft von der ewigen Wiederkehr. Und statt von hoffnungsvoller Liebe sprach er lakonisch vom *amor fati*, der Liebe zum Schicksal, zu dem also, was gerade geschieht, ohne dass sich darin irgendein Sinn, sei er rein weltlich oder religiös zu verstehen, finden ließe.

So radikal Nietzsche, der Mensch und Denker, war, so sehr lässt er vieles, was die Gegenwart bestimmt, verstehen. Der *amor fati* ist zu einer verbreiteten Haltung, wenn nicht zum Gebot der Stunde geworden, die dem Schicksal alles, der Freiheit Gottes oder auch des Menschen nur noch wenig zutraut. Und auch das zyklische Denken, die Vorstellung, dass es nichts radikal Neues unter der Sonne – und zwar niemals –, sondern nur Wiederholungen des Altbekannten gab, gibt und geben werde, ist auch verbreiteter, als man denkt. Was auch immer geschieht, scheint eine bloße Erscheinung in einem großen Lebensfluss zu sein, der sich mal so, mal anders bewegt, aber nie neue Wirklichkeiten, sondern nur Variationen des bereits Bestehenden mit sich bringt. Der Mensch ist dann nicht anderes als eine Welle in einem ewigen Ozean, die sich aufbäumt und dann wieder vergeht. Die an Nietzsche anschließende, im Anti-Humanismus des 20. Jahrhunderts geäußerte These vom Tode des Menschen war daher nur konsequent. Mit Gott starb auch die weltliche, so menschliche Hoffnung und mit ihm und ihr der Mensch.

Die Krise der Hoffnung als einer theologischen, auf die Existenz Gottes bezogenen Tugend führte also nicht zu einer Stärkung der weltlichen Hoffnung, wie einige Religionskritiker angenommen haben. Sie hat im Gegenteil auch die weltliche Hoffnung vertrocknen und erstarren lassen. Der Blick in die ferne Zukunft ist durch einen Blick aufs unmittelbar Bevorstehende, die nächste Wiederholung von längst Vertrautem, ersetzt worden, und das hoffnungsvolle Wirken, das nie alles regeln und bestimmen konnte, sondern von einer letzten, für die menschliche Lebenserfahrung zentralen Unsicherheit getragen war, durch Planung und Kontrolle. Das Ungewisse wurde tabuisiert oder in Gewissheit aufgehoben. Das Wagnis der Existenz wurde zum beherrschbaren Risiko. Das Kalkül der Versicherung – der vermeintlichen Absicherung gegen jede mögliche «Eventualität» – ist an die Stelle der Logik der Hoffnung getreten. Es bleibt die Kälte berechnender, verwaltender, absichernder Vernunft. Weh dem, der etwas anderes, gar etwas gänzlich Neues zu erhoffen wagt!

Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, warum verschiedene Bereiche des menschlichen Lebens so hoffnungslos erscheinen, ja, warum den Menschen der Gegenwart eine tiefe Hoffnungslosigkeit zu kennzeichnen scheint. Menschen führen unter dem Vorzeichen dieses Hoffnungsverlustes kein Leben mehr, in dem sie sich gerade auch den Unwägbarkeiten der Existenz stellen, sondern planen einen Lebenslauf, der, weil sie nie in wirklicher Freiheit Entscheidungen treffen, mit vielen anderen Lebensläufen nicht nur parallel läuft, sondern nahezu identisch ist. Die Politik wird, wo Hoffnung zu einem Fremdwort geworden ist, immer stärker durch bloße Verwaltung oder die Macht vermeintlich alternativloser Entscheidungen ersetzt. Gewiss, die Politik bedarf nicht unbegründeter Visionen oder weltferner Utopien. Aber sie bedarf hoffnungsvoller Vorstellungen eines bessern oder glücklicheren Lebens. Die hoffnungsvolle Frage, wie wir, heute als globale Gemeinschaft, als Menschheitsfamilie, gerade angesichts der Herausforderungen der Gegenwart gemeinsam leben wollen und sollen und wozu, ist zutiefst politisch. Doch hört man sie nur noch selten. Wo sie sich doch einmal meldet, erzeugt dies Befremden, wenn nicht sogar Scham.

Doch wird eine Gesellschaft, die von keiner wirklichen Hoffnung mehr weiß, die nach den Exzessen der Hoffnung nur noch die Krise der weltlichen Hoffnung kennt, erstarren und steril werden und ihre Zukunftsfähigkeit verlieren – schlicht und einfach, weil sie nicht mehr an ihre Zukunft zu glauben wagt. Sie wird, wenn ihre Angst sie nicht gänzlich blockiert, nicht nur immer stärker in der unmittelbaren Gegenwart leben. Sie wird sich auch immer mehr in ihrer eigenen Vergangenheit verlieren. Ihre Identität bildet sich nämlich nicht mehr aus ihren Hoffnungen, sondern aus dem, was hinter ihr liegt. Sie wird Zeugnisse der Vergangenheit sammeln, Dokumente und Monumente systematisieren und analysieren, doch zugleich wird sie richtungslos erscheinen. Denn sie kann die einfachen und so elementaren, immer von Hoffnung geprägten Fragen nicht mehr beantworten und irgendwann auch gar nicht mehr stellen, *wozu* sie sich zu ihrer eigenen Vergangenheit verhält, *wozu* sie überhaupt etwas tut und *wozu* es sie gibt. Weil, wo die Hoffnung in der Krise ist, diese Frage immer weniger verständlich ist oder auf die «Warum?»-Frage nach Gründen, die wissenschaftlich fassbar sind, reduziert wird, erscheint die Welt, so viele gute Gründe es für alles Mögliche geben mag, zunehmend sinnentleert. Ohne Haltung der Hoffnung kein Worumwillen, und ohne Worumwillen kein Sinn. Was fehlt, ist ein hoffnungsvoller Blick in die Zukunft: auf die Möglichkeit des Guten, das Wirklichkeit werden kann und soll.

Was notwendig scheint, um die weltliche Hoffnung wieder mit neuem Leben zu füllen, ist eine Kultur der Hoffnung, die Räume eröffnet, in denen hoffnungsvolles Menschsein erfahrbar wird. Mehr als je zuvor werden heute

solche Laboratorien der Hoffnung benötigt, in denen Vorbilder tätig sind, die nicht der Verzweiflung, sondern dem Mut, nicht der Skepsis, sondern der Zuversicht Ausdruck verleihen. So gewaltig die Probleme und Herausforderungen sind, mit denen die Menschheit konfrontiert wird, so viele Möglichkeiten gibt es, nicht zu verzagen und – nicht übermütig, aber auch nicht schüchtern oder verzagt – Neues zu wagen. Dies geschieht häufiger, als man oft vermutet, insbesondere dort, wo man sich bemüht, gut zu handeln, oder wo schöpferisch gehandelt wird. Hoffnung ist, wenn man einmal von ihrer ausdrücklich religiösen Dimension absieht, nämlich kein «Gegenstand» der Technik oder der Wissenschaft, sondern in besonderer Weise eine Haltung der Moral und der Kunst. Das moralische Verhalten und der künstlerische Akt erschließen Dimensionen weltlicher Hoffnung. Man muss dies nicht religiös deuten. Das theologische Nachdenken kann aber seinerseits von diesen Phänomenen her seine Hoffnungsbotschaft deuten, wie sie umgekehrt auch die bloß weltliche Hoffnung in einer tieferen Hoffnung zu verankern vermag.

3. Moral und Kunst der Hoffnung

In jedem Akt der Hoffnung zeigt sich das Licht des Guten. Und umgekehrt zeigt sich dort, wo die Möglichkeit des Guten erfahrbar wird, Hoffnung. Daher gibt es eine tiefe Verbindung zwischen Moral und Hoffnung, zwischen dem, was sein oder getan werden soll, und dem, was man erhoffen darf. Die Haltung der Hoffnung erschließt sich daher auch weniger aufgrund theoretischer Überlegungen über die Zukunft oder das Wesen des Menschen, sondern im Horizont einer bestimmten Praxis. Wer auch immer gut zu handeln versucht – um mehr kann es ja zunächst nicht gehen –, vollzieht sein Handeln in der Perspektive der Hoffnung, dass sein Handeln wirklich gut ist. Damit ist keinem moralischen Relativismus das Wort gesprochen, sondern einer Grunderfahrung der Sittlichkeit: dass nämlich auch jener, der nach bestem Wissen und Gewissen gut handelt, sich nie sicher sein kann, dass sein Handeln wirklich im Horizont der Güte steht. Wer sich darum bemüht, gut zu handeln, bleibt auf Hoffnung angewiesen.

Insbesondere das Handeln für einen anderen Menschen geschieht im Horizont der Hoffnung. Wo jemand aus Sorge einem anderen Menschen hilft, soll dies ja nicht, so hilfreich es im Einzelfall auch sein mag, im Modus einer bloß äußerlichen Pflichterfüllung geschehen, sondern in der innerlichen Hoffnung, dass es dem anderen Menschen, der der Fürsorge bedarf, besser gehen werde und sich ihm eine gute Zukunft eröffne. Manchmal hofft man auch, dass diese Zukunft eine gute geteilte Zukunft sei, dass es gut nicht nur mit diesem

anderen Menschen, sondern mit jenem anderen Menschen und einem selbst weitergehen möge. Daher können Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ohne Hoffnung nicht verstanden werden. Wer gerecht oder barmherzig handelt, ist zumindest ein «anonymer Hoffender». Denn jenen, die aus Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit für einen anderen Menschen handeln, ist die Hoffnungsdimension ihres Handelns oft gar nicht bewusst. Ihnen geht es darum, dass z. B. ein konkreter Mensch nicht mehr leidet. Aber dieses Anliegen ist auf eine gute Zukunft hin orientiert, und zwar letztlich nicht nur für einen selbst oder den anderen Menschen, dem man gerade geholfen hat, sondern für alle Menschen. Jedem guten Handeln wohnt nämlich der Bezug auf alle Menschen inne, der konkreten Handlung das Interesse an universaler Güte, dem einzelnen moralischen Akt das allgemeine Gebot. Wer in einer bestimmten Situation sich für einen anderen leidenden Menschen sorgt, darf auch dem Leid anderer Menschen gegenüber nicht gleichgültig sein. Im Partikulären – in dieser besonderen Situation – eröffnet sich das Universale als Möglichkeit, also die Hoffnung darauf, dass kein Mensch mehr leide. Der Gerechtigkeit ist in besonderer Weise diese Transzendenz auf alle Menschen, auf möglichst umfassende Gerechtigkeit zueigen. Wo auch immer gerecht gehandelt wird, und erscheine diese Handlung ganz unbedeutend, geschieht dies im Blick auf die universale Geltung von Gerechtigkeit, auf Gerechtigkeit für alle. Aber auch der Barmherzigkeit, der liebenden Zuwendung zum anderen Menschen, ist gerade in ihrer Konkretheit diese hoffnungsvolle Universalität zueigen.

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter kann dies illustrieren. Auf der einen Seite zeigt das Gleichnis eine zeitlich beschränkte Begegnung. Der Samariter sagt zwar dem Herbergswirt, er komme zurück, um, sollte dies notwendig sein, zusätzlich anfallende Kosten zu übernehmen. Es ist kein Wort davon, dass er noch einmal zurückkehren wolle, um nach dem Wohl des Opfers zu schauen oder um diesen überhaupt wiederzusehen. Und dennoch bricht im Akt der Barmherzigkeit – der liebenden Sorge für einen anderen Menschen – die Hoffnung durch, dass es mit diesem anderen Menschen gut weitergehen möge – und implizit auch die Hoffnung, dass auch allen anderen Menschen, die der Hilfe bedürfen, diese zukomme und es gut mit ihnen weitergehe. Denn der barmherzige Samariter ist für Jesus ja ein Vorbild der Nächstenliebe, die für alle Menschen gilt. Ein jeder Mensch kann einem nämlich zum Nächsten werden. Man kann dieses Gleichnis religiös – etwa auch in christologischer Deutung als Verweis auf die Liebe und Hingabe Christi – lesen; man kann es, wie seine Rezeptionsgeschichte zeigt, aber auch «weltlich» lesen: als Zeugnis vorbildlicher, von Hoffnung getragener Menschlichkeit.

Andere Vorbilder der Hoffnung gibt es in der Kunst. Wer wirklich schöpferisch tätig ist und Wirklichkeit gestaltet, Mögliches also zur Erscheinung zu

bringen versucht, jenes, was nicht war, aber sein soll, in die Form treten lässt, handelt voller Hoffnung, dass ihm dies gelingt und Schönheit in die Welt tritt. Gerade dadurch ist auch der Künstler ein Vorbild der Hoffnung. Wer hoffnungsvoll zu leben versucht, verhält sich zu seinem eigenen Leben nämlich nicht im Modus der heute vorherrschenden technischen oder instrumentellen Vernunft, die alles zu planen und zu beherrschen versucht. Denn man kann, so viel tatsächlich geplant werden muss, gerade das, was eine besondere Bedeutung für das menschliche Leben hat, nicht planen. Im Horizont der Hoffnung steht man zu seinem eigenen Leben weit eher in einem künstlerischen Verhältnis. Das Leben ist nämlich kein Produkt, nichts Hergestelltes, sondern ein Vollzug, der selbst schöpferisch ist, eine Kunst voller Hoffnung darauf, dass in ihm in Erscheinung tritt, was sein *soll*.

Diese Zeugnisse und Vorbilder der Hoffnung sind notwendig. Denn so wenig die Hoffnung sich zufällig einstellt oder man sie theoretisch lernen kann, so, als sei sie eine erwerbbarer Kompetenz, so wenig kann man – in einem bloßen Willensakt – hoffen *wollen*. Hoffnung, die Haltung der Offenheit für eine gute Zukunft und das ihr entsprechende Handeln, ist auf Zeugnisse und damit auf Zeugen oder Vorbilder der Hoffnung angewiesen, die hoffnungsvolles Leben zeigen und die Möglichkeit eines Nach- und Mitvollzuges der Hoffnung eröffnen. Solche Vorbilder der Hoffnung lassen erfahren, wie menschlich ein Leben ist, das nicht desinteressiert, gleichgültig oder voller Angst in die Zukunft schaut, sondern hoffnungsvoll und das, in anderen Worten, um die Tiefe und Abgründigkeit des so unscheinbaren Wortes «hoffentlich» weiß. Denn wer hofft, stößt nie auf einen letzten, alles absichernden Grund, sondern bleibt, bei aller Zuversicht, immer im Wagnis des Ungewissen.

Abstract

On the Humanity Of Hope. Living Perilously and Confidently. This essay develops an anthropology of «wordly hope» (as to be distinguished from hope as a theological virtue). It holds that hope is an essential feature of human life and action. While the modern understanding of history as progress has led to a dangerous excess of hope, contemporary culture is defined by a crisis of «wordly hope». It is, therefore, necessary to rediscover a culture of hope. In this context, not only religion, but also morality and art can play a crucial role.

Keywords: hope – anxiety – anthropology – philosophy of history – modernity – christianity – religion – morality – art

DIE KUNST EINES VIATORISCHEN LEBENSSTILS

In der Heiligen Schrift ist immer wieder davon die Rede, dass und wie Gott seinen Willen kundtut und beruft. Solche Berufungsberichte können den Eindruck entstehen lassen, Gottes Ruf würde den Menschen allein von außen, gleichsam «vom Himmel herab» treffen. Die folgenden Überlegungen gehen von einer anderen Erfahrung aus, denn Gott beruft ebenso – sogar meistens – «von unten» her, nämlich durch die Ereignisse und Dinge eines Lebensweges. Darin zeigt sich ein spezifisches Verständnis von Berufung, nämlich dass der Mensch in der Gesamtheit seiner Bestimmungen als ein Ruf Gottes verstanden werden darf: Er bekommt nicht den Ruf Gottes, er ist Ruf Gottes!¹

Das Finden des Willens Gottes ist eng mit dem Sich-Einlassen auf den eigenen Lebensweg verbunden; dies setzt aber bestimmte Teil- und Vorfragen voraus: Wer bin ich? Wo liegen meine Fähigkeiten und Stärken, meine Grenzen und Schwierigkeiten? Welche Aufgaben und Verpflichtungen habe ich? Nur wer sich selbst genau kennt und weiß, was er will, wird auch wissen, was Gott von ihm will. Die Kunst eines gläubigen Lebensstils besteht darin, auf diese Weise immer eindeutiger und klarer den eigenen Lebensweg vom Formgesetz des Glaubens durchdringen zu lassen.

1. Viatorische Lebenspädagogik

Die Suche nach dem eigenen Lebensweg ist keine Sache von Rezepten und einfachen Ratschlägen, auch klärt sie sich nicht allein durch den äußeren Vollzug von Gebetsübungen. Es bedarf vielmehr des Charismas einer «genialen Heiligkeit». Im Dekalog heißt es: «Du sollst...» und: «Du sollst nicht...», doch die Seligpreisungen des Evangeliums entwerfen eine schöpferische und phan-

MICHAEL SCHNEIDER SJ, geb. 1949 in Köln, Professor em. für Dogmatik und Liturgiewissenschaft, derzeit Willibaldinum, Eichstätt.

tasievolle Gestaltung des Lebens mit Gott: «Wenn jemand zu mir kommt und mir nachfolgen will...» *Wie* einer sein Leben erfährt bzw. bewusst annimmt und gestaltet, ist unmittelbarer Ausdruck dessen, was er als seine Berufung erkannt hat.

Im Zueinander von eigener Aktivität und offener Erwartung des Wirkens Gottes, von aktiver Lebensgestaltung und kontemplativer Aufmerksamkeit für Gott und seinen Willen bedarf es eines intensiven Mühens, ohne das kein Mensch zur Vollreife gelangt. Manchmal will es scheinen, es genüge eine faszinierende Sache, meist «Beruf» oder sogar «Berufung» genannt, oder es genüge eine angesehene Stellung in der Kirche, Gesellschaft und Öffentlichkeit, um das erstrebte Ziel eines Lebens im Glauben zu erreichen. All dies wird letztlich nicht reichen, es bedarf eines Engagements ganz anderer Art: Ein gläubiger Mensch wird sich bei seiner Lebensgestaltung nicht allein von den sogenannten «Fakten» und «Zufälligkeiten», sondern vor allem von innen her lenken lassen.

Weder Veranlagung noch Ausbildung oder Umwelteinfluss genügen, um einen Menschen so zu formen, dass er – auch in seinem Glauben – «erwachsen» wird; dass er wirklich zur Reife kommt, entscheidet sich daran, ob er zum Eigentlichen seines Wesens vordringt und innerlich wächst. Dieser Reifungsprozess geht meist auf eine eher unmerkliche Weise vor sich; doch bedarf es einer durch nichts zu ersetzenden Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit: Das Leben mit Gott kann nicht nachgeahmt oder von einem anderen kopiert werden, es erwächst aus der unmittelbaren Begegnung mit dem, was hier und heute vom Willen Gottes erkannt und konkret erfüllt wird.

Damit ein geistlicher Reifungsprozess der Berufung gelingt, muss das eigene Dasein ernst genommen werden. Ein Kind braucht dies noch nicht tun, es kann in den Tag hineinleben und sich dem Augenblick hingeben. Aber einmal muss sich ein Wandel vollziehen, ohne den keiner erwachsen wird. Der Jugendliche kann die Aufforderung, das eigene und ihm aufgetragene Leben ernst zu nehmen, zunächst als das übliche Gerede der Erwachsenen abtun und sich davon emanzipieren. Doch eines Tages hat er sich zum Weg der eigenen Reifung zu entscheiden. In dieser Entscheidung ist er unvertretbar. Auch ist es nicht möglich, ihn darin anzuleiten, wie er sein Leben ernst zu nehmen hat, vielmehr muss jeder für sich selbst den Schritt zu einem Leben aus der eigenen Mitte heraus tun. Dabei wird er seine Andersartigkeit und Einmaligkeit annehmen lernen und sie in eine konkrete Lebensgestalt bringen. Die Herausforderung, die mit der ihm aufgetragenen Einmaligkeit gegeben ist, erfährt er besonders an den Knotenpunkten der einzelnen Entwicklungsstufen seines eigenen Lebens.

Für Außenstehende mag es zuweilen scheinen, dass das äußere Leben eines Anderen in disparate Richtungen geht und in sehr unterschiedlichen Einzel-

perioden verläuft, die sich kaum in eine einheitliche Richtung bringen lassen. Der äußere Verlauf eines Lebens wird letztlich – trotz seiner tiefgreifenden Wirkung – noch keinen entscheidenden Einfluss darauf nehmen, ob ein Mensch die einheitliche Richtung seines Lebens findet. Die vielen Ereignisse, die von außen auf ihn eindringen, machen nicht die Grundsubstanz eines Lebens aus, wie sie allein diese auch nicht fundamental verändern werden. Eine einheitliche Grundlinie erhält das Leben eines Menschen erst, sobald er die Fähigkeit entwickelt, sich immer weniger von den äußeren Bedingungen leiten zu lassen, bzw. wenn er lernt, sie in sein eigenes Wesen zu integrieren.

Entscheidend für einen Lebens- und Berufungsweg sind also kaum allein die vielen Geschehnisse oder physischen und psychischen Vorgänge, auch nicht die verschiedenen Zwänge, denen sich der Einzelne ausgeliefert sieht: Mit all dem hat er auszukommen, da all dies zu seinem Werdegang gehört; entscheidend wird sein, was er aus all dem meist «Zufälligen» macht. Gerade durch die Art und Weise, wie einer auf das, was von außen auf ihn eindringt, reagiert und wie er es schließlich aufgreift oder verwirft, wird sich zunehmend jenes herauskristallisieren, was sein Eigenstes ist.

Meist entdeckt der Mensch den wahren Sinn seines Lebens erst recht spät, und zwar sobald es ihm möglich ist, den Großteil seines Lebens zu überschauen. Dennoch wird er bis dahin nicht abwarten, sondern in einem schöpferischen Handeln sich dem nähern, was er schon anfanghaft als das wahre Wesen seiner selbst erkannt oder zumindest geahnt hat. Dabei scheint es, dass der Mensch sich bei hinreichender Verinnerlichung, Selbsterkenntnis und Treue meist intuitiv zu dem hingezogen fühlt, was ihm als zukünftige Lebensaufgabe bevorsteht. Diese Intuition und dieses Hingezogensein sind wie eine Ankündigung und ein «Vorzeichen» für eine Verpflichtung, nämlich mit dem Einsatz der im eigenen Leben – vielleicht auch nur bruchstückhaft – erkannten Wahrheit eine authentische Entscheidung im Glauben zu treffen.

2. *Viatorische Lebensentscheidung*

Eine Lebensentscheidung im Glauben darf als Höhepunkt und Ernstfall personaler Selbstbestimmung gelten,² denn mit einer solchen Entscheidung erhält der Mensch die Möglichkeit, in und mit ihr sich selbst zu verwirklichen. Ohne eine solche fundamentale Entscheidung über das eigene Leben gibt es keine Selbstverwirklichung.

Der Anspruch jedoch, der mit einer solchen Lebensentscheidung gegeben ist, scheint kaum durchzuhalten sein. Dem Menschen von heute fällt es nicht leicht, Entscheidungen zu fällen und ihnen treu zu bleiben. Zu gut sind die

zahlreichen psychologischen und soziologischen Gegebenheiten bekannt, die für viele Zeitgenossen den umfassenden Anspruch einer Lebensentscheidung kaum noch glaubwürdig erscheinen lassen. Die Tatsache, dass immer häufiger Lebensgeschichten scheitern, legt sich eher schwächend und verletzend auf die Entscheidungskraft des Einzelnen. Er fragt sich ängstlich, ob er die eingegangene Bindung durchzutragen vermag, denn er könnte sich ja in eine Richtung entwickeln, die ihn schließlich so verändert, dass er die einmal getroffene Lebensentscheidung nicht mehr aufrechterhalten wird: Wer kann schon auf Dauer mit einem «Irrtum» leben! Diese und viele andere Aspekte lassen fragen, ob ein viatorisches Verständnis der Lebensentscheidung überhaupt sinnvoll und vertretbar ist.

Solange der Einzelne sich und dem eigenen Leben mit Aufmerksamkeit und Aufrichtigkeit begegnet, wird er ermessen, was bei der zu treffenden Lebensentscheidung «auf dem Spiel steht». Hier gilt der Rat: Wähle das, was nur du selber tun kannst und von dem du siehst, dass niemand sonst es tun kann und tun würde! Zu wählen ist also nicht, was sich einem einfach anbietet und was man ohne weiteres bewältigt, vielmehr gilt es, die «je größere Wahl» zu treffen, welche nämlich mit der Eigenheit des eigenen Lebens und Wesens übereinstimmt. Eine derartige Lebensentscheidung befreit aus kleinlich verrechneten Wahlmöglichkeiten, die man nur für sich und seine eigenen Interessen wählt, und fordert dazu auf, der Herausforderung des eigenen Lebens zu antworten durch einen «je größeren» Dienst. So wird sich der Einzelne zu fragen haben, wofür er leben und sterben will, um dem in seiner «Wahl» einen Ausdruck zu geben. Demnach hat die Verbindlichkeit, die mit einer derart getroffenen Lebensentscheidung gegeben ist, ihren Grund in der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Person.

Jede Lebensentscheidung enthält den Anspruch, die Wirklichkeit des eigenen Ichs vollkommen und exemplarisch zu bündeln. Mit der konkreten Entscheidung über das eigene Leben und in der Bereitschaft, aktiv die eigene Zeit und Geschichte zu gestalten, festigt sich der Selbststand eines Menschen in seiner Einmaligkeit. Wie jede menschliche Existenz einmalig ist, so auch die zu treffende Lebensentscheidung. Demnach wird der Mensch wohl nur einmal auf unwiederholbare Weise sich und sein Leben in einer solchen Lebensentscheidung als seiner Berufung zusammenfassen. Demnach ist eine Lebensentscheidung unmittelbarer Ausdruck der Identität eines Menschen und seines ihm eigenen Lebens- und Selbstverständnisses. Wohl kann es vorkommen, dass der Mensch seinen Beruf wechselt; bricht aber eine Berufungsgeschichte zusammen, die in einer Lebensentscheidung ihren Ausdruck gefunden hat, kommt es nicht nur zum Zusammenbruch einer Lebensgeschichte, sondern vermutlich auch der Identität eines Menschen, der sich und sein Selbstver-

ständnis in seiner Lebensentscheidung zusammengefasst hat. Kurz gesagt: Persönlichkeit und Lebensentscheidung bedingen sich gegenseitig.

3. Andauernde «Krisis»

Die Bündelung des eigenen Lebens, die mit einer Lebensentscheidung gegeben ist, hat ihre Nachgeschichte. Der Mensch wird nämlich nach der getroffenen Lebensentscheidung erkennen, wie unfertig und unvollkommen diese ist, so dass sie der *Nachreifung* bedarf. Keine Lebensentscheidung ist schon in sich vollkommen richtig, rundum reif und geläutert; vielmehr erweist sich jede Lebenswahl als ein Rahmen, der über die noch offene Lebensgeschichte gelegt wird und als solcher in ständiger Selbstkorrektur neu ausgefüllt werden muss. Eine Lebensentscheidung will geläutert, gereinigt, vertieft und kultiviert werden. In diesem Sinn zieht jede Lebensentscheidung eine permanente Selbstkorrektur nach sich, sie beinhaltet eine dauernde Wachstums- und Reifungsgeschichte. Wächst und reift der Mensch nicht mit seiner Lebensentscheidung, wird er sie schließlich verspielen und unterhöheln.

Die konkrete Ausgestaltung einer Lebensentscheidung in der ihr folgenden Nachgeschichte ist nicht leicht und bedeutet auch für einen Glaubenden eine große Herausforderung. Denn der Christ lebt nicht nach einer positivistisch-objektivistisch verstandenen Lehre, sondern in Treue zu der ganz persönlichen und unwiederholbaren Berufung; deshalb sucht er im Verlauf seines Reifungsprozesses immer mehr das im Glauben Erkannte umzusetzen und konkret Gestalt werden zu lassen. Auf diese Weise eröffnet die Nachgeschichte einer Lebensentscheidung einen *schöpferischen Prozess*, bei dem sich der Einzelne auf keine Durchschnittsleistungen beschränken wird, die bloß beim Normalmaß bleiben bzw. die von allen anderen erfüllt werden können, er wird vielmehr den Anspruch der zu treffenden Lebensentscheidung im Bewusstsein der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des eigenen Lebens und in Treue gegenüber dem Gewissen unmittelbar einzuholen suchen. Der schöpferische Prozess der Nachreifung einer Lebensentscheidung übersteigt dabei jede zu bringende Leistung: Das Handeln folgt auch hier dem Sein. Ein äußeres Gesetz fordert eine sachgemäße Erfüllung, während eine personale Begegnung, um die es ja im Leben wie auch Glauben letztlich geht, nie abgeschlossen und abgeleistet ist, sondern unausschöpfbar bleibt und zu einem je neuen Aufbruch fordert. Diesem Gesetz personaler Einsicht und Reifung folgt das Wachsen in der Konsequenz der eigenen Lebens- und der darin enthaltenen Glaubensentscheidung.

Zur konkreten Nachreifungsgeschichte einer Lebensentscheidung bedarf es sodann einer *Ökonomie der Kräfte*, ohne die sie niemals gelingen wird. Es

gilt, Peripheres und Nebensächliches auszusondern, damit die entscheidenden Brennpunkte des eigenen Lebens und Handelns immer klarer aufleuchten. Dies gelingt nur unter Verzicht und «Askese». Will der Mensch seiner getroffenen Lebensentscheidung treu bleiben, wird er ständig unterscheiden und entscheiden müssen, was zum Kern seiner Berufung gehört und was diesen eher verdeckt oder schwächt. Auf diese Weise führt die Nachreifung einer getroffenen Lebensentscheidung zu einer – manchmal sehr notvollen – tieferen Selbsterkenntnis und Selbstfindung.

Die viatorische Nachreifung der Lebensentscheidung bringt demnach eine *permanente «Krisis»* mit sich, in der das Unangemessene der eigenen Lebensentscheidung progressiv ausgeschieden wird, worüber der Mensch angesichts seiner eigenen Grenzen und Schwächen auch dem Geheimnis seines persönlichen Lebensprozesses begegnet. Askese als Einübung in die Wahrheit des eigenen Lebens kommt hier aus keinem selbstgesetzten Maß an Überwindung, sondern bedeutet das treue und hoffnungsvolle Aushalten des Unvorhersehbaren und Undurchschaubaren. Askese in diesem Sinn meint die fortschreitende Integrierung des geheimnisvollen «Restes», nämlich des Leidens und des Kreuzes, vor dem selbst der Glaube nicht bewahrt. Solange der Mensch seiner einmal getroffenen Lebensentscheidung aber treu bleibt, selbst wenn sie nicht unmittelbar und verrechenbar gleich zum «Erfolg» führt, wird er tiefer in die geheimnisvolle Wahrheit seines Lebens hineinwachsen.

Es gehört zum viatorischen Spezifikum der Lebensentscheidung, dass am Anfang ihr tieferer Sinn noch nicht definitiv entschieden ist, vielmehr vollendet sie sich meist erst im Reifungsprozess ihrer Nachgeschichte. Entscheidend ist also nicht allein, welche Lebensentscheidung in der Vergangenheit getroffen wurde, sondern *wie* man künftig mit der getroffenen Entscheidung lebt, ob man sich also der moralischen Aufgabe stellt, die mit der einmal getroffenen Lebensentscheidung auferlegt ist. Mit jeder Lebensentscheidung bleibt die andere – teils notvolle – Erfahrung verbunden, dass personales Leben, wenn es gelingen will, auf Kontinuität und *Stetigkeit* – in ständiger Korrektur und aufmerksamem Warten – angewiesen ist. Die volle Wahrheit einer Lebensentscheidung und damit des eigenen Lebens wird meist erst am Ende eines längeren Weges geahnt. Deshalb lässt sich mit Recht von der Lebensentscheidung als einem «Lebensprojekt» bzw. auch vom «Lebensprojekt Berufung» sprechen.

Die viatorischen Dimensionen einer Lebensentscheidung im Glauben, wie wir sie bisher erarbeitet haben, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Jede Berufung ist mehr als ein einmaliger Augenblick auf dem Weg der Erkenntnis dessen, was Gott von einem will, vielmehr ist Gottes Ruf in einem lebenslangen Prozess immer tiefer zu verstehen und in der alltäglichen Praxis auszubuchstabieren; nur so wird der Mensch seiner Berufung treu bleiben. Wohl hat

der Einzelne kaum objektive Kriterien zu Händen, die in den Augen der Anderen oder nach eigenem Ermessen jene Besonderheit seiner selbst rechtfertigen, aus der heraus er seine Lebensentscheidung erklären und leben muss; auch wird er von keinem Anderen gesagt bekommen, was das Wesentliche seines Lebens ausmacht, vielmehr muss dies jeder bei sich selbst entdecken; es wird sich ihm durch eine scheinbar ungeordnete Folge von kaum wahrnehmbaren Initiativen enthüllen, die in das Gesamtverständnis seines Lebensweges zu integrieren sind. Damit der Einzelne schließlich das ihm Eigene in der Ausgestaltung seines eigenen Lebensstils ergründet und zum Ziel seines Lebens- und Berufungsweges im Einklang mit dem Willen Gottes gelangt, müssen noch *weitere Kriterien* erfüllt sein, die es nun darzustellen gilt.

4. Unterscheidung in Freiheit

Der Mensch gelangt im viatorischen Fortschreiten seines Lebens zur inneren Vollendung, indem er die vorhergehenden Stadien des Lebensweges integriert und diese in sich aufnimmt. Dies lässt sich gerade an jenen Heiligen verdeutlichen, die in ihrem Leben erstaunlich «jung» geblieben sind. Was sie gedacht und gelebt haben, kommt aus einem jugendlichen Herzen, das nicht vorzeitig angesichts der Schicksalsfälle des Lebens resigniert, sondern den ersten Schwung im Lauf des Lebens behalten hat. Es ist in der Tat traurig, zu sehen, wie junge Menschen am Anfang ihres Weges in einem Priesterseminar oder einem Noviziat mit Eifer und Begeisterung beginnen, aber sich nach wenigen Jahren von ihren früheren Idealen und Vorsätzen verabschieden; sie etablieren sich und nehmen die Dinge, die sie sich einmal vorgenommen hatten, nicht mehr so genau. Und wie schwer kann es sein, vor Mitbrüdern oder geistlichen Insidern, die längst schon alles «wissen», eine Predigt oder einen geistlichen Vortrag zu halten! Doch eine Art «technischer» Bewältigung des Wortes Gottes, das man erkannt zu haben scheint, gibt es nicht. Es gilt also, und darin besteht die Kunst eines viatorischen Lebensstils, aus dem Geschenk der göttlichen Berufung immer neu zu den Ursprüngen und Quellen des eigenen Daseins zurückzukehren und auf diese Weise in geistlicher Hinsicht «jung» zu bleiben.

Um auf dem Berufungsweg die ursprüngliche Frische zu bewahren, muss von dem geistlichen Grundgesetz ausgegangen werden: Nicht jede Bewegung Gottes ist Wille Gottes! Vielmehr muss immer neu aus der Fülle dessen, was möglich und gottgemäß ist, jeweils das eine ausgewählt werden, was Gott *jetzt* vom Einzelnen will. Um die Gnadengabe dieser Unterscheidung hat sich jeder zu bemühen, wie es im 1. Johannesbrief heißt: «Glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind» (1 Joh 4,1); nur so lässt sich das

Gute behalten (1 Thess 5,21). Bei einem solchen Prozess der Unterscheidung geht es um den Erwerb eines «geistlichen Sinnes», wie es in der altchristlichen Mönchssprache heißt. Das geistliche Sensorium des Unterscheidens entwickelt sich in der täglichen Praxis gläubigen Lebens und führt dazu, dass der Mensch auf seinem Berufungsweg klarer erkennt, woher die verschiedenen Regungen stammen, die er in sich wahrnimmt.

Die zunehmende Erkenntnis des Willens Gottes ist aufs engste mit dem tieferen Verständnis des eigenen Lebens verbunden. Gott achtet die Freiheit des Menschen, deshalb handelt er – normalerweise – nie direkt und unmittelbar, sondern durch die Ereignisse, Situationen und Fähigkeiten des Menschen hindurch; sie alle müssen vom Glaubenden in ihrem Zeichencharakter erkannt und daraufhin befragt werden, wo und wie sich in ihnen die Stimme Gottes hören lässt. Die Erkenntnis des konkreten Willens Gottes für den eigenen Lebensweg ergibt sich, wie dargelegt, für den Glaubenden aus der Konvergenz zwischen Anruf und Ereignis «von außen» und deren Deutung «von innen». Diese Deutung kann als «*Kontemplation*» verstanden werden, gilt es doch, die Dinge des Alltags «zusammenzusehen» und zu «sammeln», um sie durchzuerleben bis zu dem Punkt, wo sie von Gott kommen.³ Da nicht wir Ihn erwählen, sondern Er uns erwählt hat (Joh 15,16), lautet die Grundweisung für das Lebensprojekt Berufung: Unsere Sache ist die Unterscheidung, Gottes Sache hingegen die Entscheidung.

Ein solcher Unterscheidungs- und Entscheidungsweg im Glauben trägt ebenfalls seine viatorischen Merkmale. Was immer nämlich vom Willen Gottes bisher erkannt wurde, ist *hier und heute* einzuholen und zu erfüllen; eine Unterscheidung, die auf diese Weise nicht unmittelbar heute zu einer konkreten Entscheidung wird, bleibt ziellos: Unterscheidung drängt zur Entscheidung! Nur im täglichen Nachfolgen weiß der Christ, auf wen er sich einlässt; wer hingegen das Evangelium nicht täglich ernst nimmt, darf nicht erwarten, plötzlich von Gott erleuchtet und zur Klarheit der Erkenntnis geführt zu werden. Wer im Alltäglichen hingehen weiß, was er will, wird zunehmend auch wissen, was Gott von ihm will.

Eine weitere Grundhaltung eines viatorischen Verständnisses der Berufungsgeschichte als Lebensentscheidung im Glauben lässt sich aus dem Wesen der *Sehnsucht* erkennen. Ist eine Sehnsucht nach Gott echt, wird sie selbst bei einem Aufschub wachsen; nimmt sie durch den Aufschub ab, war es vielleicht kein Ruf Gottes bzw. ist dieser noch nicht recht erkannt. Stellt sich also ein bestimmter Wunsch nur für eine kurze Zeit ein und verfliegt dann bei Nicht-Erfüllung bzw. Aufschub, war er vermutlich nicht gottgewollt. Was diese Unterscheidungsregel meint, lässt sich einer Predigt von Papst Gregor dem Großen⁴ entnehmen; er spricht über die Begegnung Maria Magdalenas mit dem

Auferstandenen. Wie sie zum Grab kam und dort den Leib nicht fand, meinte sie, man habe ihn weggebracht, und meldete es den Jüngern. Als diese nachgesehen hatten und «nach Hause zurückgekehrt waren», heißt es: «Maria aber stand draußen vor dem Grabe und weinte» (Joh 20, 11). Papst Gregor sagt nun: «Sie suchte den, den sie nicht gefunden hatte, und weinte beim Suchen. Vom Feuer der Liebe entzündet, glühte sie in Sehnsucht nach ihm, weil sie meinte, man habe ihn weggebracht. So kam es, dass sie allein ihn dort sah, weil sie geblieben war, um ihn zu suchen. Beharrlichkeit ist die Kraft guter Tat, und die Stimme der Wahrheit spricht: «Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet» (Mt 10, 22). Sie eben begann zu suchen und konnte ihn nicht finden. Sie suchte beharrlich weiter, und sie fand. Durch den Aufschub wuchs die Sehnsucht, und im Wachsen ergriff sie, was sie gefunden hatte: Heilige Sehnsucht wächst durch den Aufschub. Nimmt sie durch den Aufschub ab, so war es keine Sehnsucht. Von dieser Liebe glühte ein jeder, der zur Wahrheit gelangt ist.»

5. Wachsende Reifung

Der Weg der inneren Reifung in der eigenen Berufungsgeschichte hat auch seine *psychologischen Seiten* und Gegebenheiten, die im Verlauf der Lebensgeschichte des Menschen je andere und neue, tiefere Zugänge zur eigenen Berufung ermöglichen. Voraussetzung ist, dass der Einzelne in jedem Lebensalter so gegenwärtig lebt, dass er die vorhergehenden Stadien seines Lebenswegs für die Entfaltung in den weiteren Jahren seines Lebens offen hält. Gewiss, die einzelnen Lebensalter haben Eigenschaften, die sich gegenseitig ausschließen, und doch wird sich der reife Mensch beispielsweise immer auch nach dem zurücksehnen, was er als Jugendlicher in seinem Glaubensleben einmal gewesen ist und was er inzwischen vielleicht verloren hat oder was ihm so jetzt nicht mehr zugänglich ist. Die Lebensalter stehen ja nicht unverbunden nebeneinander, sondern entfalten sich kontinuierlich von einem Lebensjahr zum nächsten; es gibt im Leben des Menschen einen unumkehrbaren Fort-Schritt. Nur wenigen gelingt es jedoch, ihre Jugendzeit in das Erwachsensein und dieses in das Alter mitzunehmen.

Darin zeigt sich ein weiteres viatorisches Gesetz in der Berufungsgeschichte des Glaubens: Der Mensch findet im Fortschreiten seines Lebens nur insofern zur inneren Vollendung, als er die vorhergehenden Stadien des Lebenswegs integriert und in sich aufnimmt. Somit stellt sich die Frage, wie die einzelnen Lebensphasen für das Lebensprojekt Berufung fruchtbar werden können.

Jedes Lebensalter, jede Stufe ist eines Tages zu verlassen und zu übersteigen, aber jede für sich bedeutet ein nie wiederkehrendes Geschenk, denn sie enthält

eine einzigartige Verheißung. Doch diese Verheißung wird *mit zunehmendem Alter*, auffälligerweise, nur selten gesehen und kaum aufgegriffen. Meist gibt es einen deutlich aufsteigenden Trend in der gläubigen Urteilsfindung, der sich bei höherem Alter stabilisiert; danach fällt bei den Älteren das Niveau nicht selten signifikant ab. Dieses Phänomen einer Umkehrung des Entwicklungstrends im höheren Alter ist theoretisch noch ungeklärt, zumal es der den kognitiv-strukturellen Ansätzen gemeinsamen These einer Unumkehrbarkeit struktureller Entwicklungen widerspricht.⁵ Es gilt, noch genauer darüber nachzudenken, wie es kommt, dass der Mensch mit zunehmendem Alter in seinem Glaubensleben und gerade in der letzten Ausgestaltung seines Berufungsweges nur selten die wahre Reife erlangt und stattdessen eher retardiert oder in einem verbürgerlichten Spießertum – auch in geistlicher Hinsicht – scheitert.

6. *Das christologische Vorzeichen eines viatorischen Ansatzes*

Wenigstens kurz sei darauf hingewiesen, dass ein viatorisches Verständnis der Lebensentscheidung und Berufung seine Begründung im Leben Jesu hat. Von den verborgenen Jahren, die Jesus in der Zeit von seinem zwölften bis zu seinem dreißigsten⁶ Lebensjahr in Nazareth verbrachte, lesen wir in Lk 2,51f: «Dann kehrte er mit ihnen nach Nazareth zurück und war ihnen gehorsam. [...] Jesus aber wuchs heran, und seine Weisheit nahm zu, und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.» Dass Jesus an Weisheit und Gnade zunahm, verstehen die Kirchenväter – bis hin zu Thomas von Aquin – als einen Hinweis auf das wahre Menschsein Jesu.⁷

Ein wichtiger Schlüssel, um die zitierten Verse des Evangelisten Lukas in rechter Weise zu bedenken, ergibt sich aus dem theologischen Grundsatz, dass die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung nicht aufhebt, sondern sie erfüllt und vollendet. So entspricht auch der Heilssinn der verborgenen Jahre im Leben Jesu dem Schöpfungsplan Gottes und gibt eine tiefere Einsicht in ihn.⁸

Das «Wachsen» Jesu als Kind in Nazareth bestimmen Lk 1,80 und 2,40 mit demselben Begriff, den die Septuaginta in Gen 1,22 mit ἀύξυνεσθε wiedergibt. Wie Johannes im Geist erstarkte, wächst auch Jesus in den Jahren vor seiner Pilgerreise nach Jerusalem; er wächst, wie Gott es in seiner Schöpfungsordnung vorgesehen hat. Für das Wachsen in Weisheit während der verborgenen Jahre in Nazareth verwendet Lk 2,52 hingegen das Wort προέκοπτεν; es bezeichnet kein Wachsen «ohne Mühen», sondern gerade unter Mühen. In diesem Sinn heißt es in der Vulgata «proficiebat» (vorwärtskommen, etwas erreichen, nutzen). Mit der Begriffswahl ist ein bewusster Hinweis auf das wahre Menschsein Jesu und seine viatorische Existenz angedeutet.

Die dreißig Jahre verborgenen Lebens gehören in gleicher Weise zur Offenbarung Gottes und zu den Mysterien des Lebens Jesu wie die drei Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit: Gerade in der verborgenen Zeit von Nazareth macht Gottes Sohn «Fortschritte» (προέκοπτεν) und wächst zum «Vollalter» (ἡλικία) heran. Die Verborgenheit und das Schweigen der ersten drei Jahrzehnte lassen ein viatorisches Grundgesetz erkennen, das für die ganze Geschichte der Offenbarung gültig bleibt: Es bedurfte einer «unendlich großen Zeit», bis Gott beschloss, die Welt zu erschaffen und bis der Mensch sie zu erkennen und konkret wahrzunehmen vermochte: «Das Wesentliche im Ereignis des Kommens Christi ist nicht die Botschaft, die er bringt. Die christliche Botschaft hat keine Lehre zum Inhalt, sondern eine Person. Und im Unterschied zu einer Lehre gelangt eine Person durch einen nicht erzwingbaren Wachstumsprozess nur schrittweise zu dem, was sie ist. Wenn das Christentum eine «Botschaft», die Lehre einer «großen sittlichen Gestalt» wäre, so wäre alles, was nicht diese Botschaft ist, im Grunde unnütz. Es würde genügen, mit den ersten Worten Jesu zu beginnen. Das Christentum ist nicht die Übermittlung einer Botschaft und auch nicht die Offenbarung von Wahrheiten über die göttlichen Dinge. Es ist Gottes *Selbst*offenbarung in einer menschlichen Gestalt. Darum muss der, der so geoffenbart wird, die Person Christi, als eine menschliche Person zu dem werden, was sie ist, auf dem Weg, der durch die Dichte einer Geschichte hindurchführt, der persönlichen Geschichte eines Reifens zum Erwachsenenalter. Und auch der kollektiven Geschichte von allem, was die Person ausmacht, indem sie diese in ein Erbe stellt, das sie sich durch Erziehung und Reflexion aneignen muss: eine Sprache, die Sitten und den Glauben eines Volkes. Und hierzu braucht es Zeit, braucht es diese Jahre, die somit nicht verloren sind, sondern im Gegenteil unerlässlich für das Reifen, das ein fundiertes und beachtetes Sich-Äußern ermöglicht.»⁹ Die Zeit der Verborgenheit in Nazareth enthält eine Grundaussage göttlicher Offenbarung, denn die ersten dreißig Jahre des Lebens Jesu gehören zu seinem Erwachsenwerden, insofern er wie jeder Mensch eine viatorische Existenz lebte und mit seiner eigenen Lebens- und Berufungsgeschichte zu wachsen vermochte.¹⁰

Sobald das viatorische Konzept der Lebensentscheidung als einer lebenslangen Berufungsgeschichte in ihren mystagogischen wie auch dynamischen Dimensionen erfasst wird, erkennt der Einzelne auch die Kostbarkeit und Unvertretbarkeit auf seinem Lebensweg und bleibt so vor Stagnation und Verbürgerlichung auf dem geistlichen Weg bewahrt. Der innere Weg des Glaubens erfordert also mehr als das Absolvieren von geistlichen Pflichten und Übungen, er verlangt vom Einzelnen wie auch von der ganzen Kirche eine viatorische Existenzialität.

Anmerkungen

- 1 Ausgeführt in Michael SCHNEIDER, *Unterscheidung der Geister*, Innsbruck 1987; DERS., *Unterscheidung der Geister*, Köln 1998.
- 2 Bernhard CASPER, *Was gibt unserem Leben den Sinn?*, in: Gisbert GRESHAKE (Hg.), *Ruf Gottes – Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt*, Würzburg 1991, 11–26; Klaus DEMMER, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*, Paderborn 1974; Hans KRAMER, *Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und Bedeutung in der Moraltheologie*, Würzburg 1970.
- 3 Gisbert GRESHAKE, *Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung*, Freiburg–Basel–Wien 1984, 57ff.
- 4 GREGOR DER GROSSE, 2. *Homilia in Evangelia* 25,1–2.4–5 (PL 76,1189f,1192f), zit. nach: *Die Feier des Stundengebetes*, Lektionar, Heft 6, Erste Jahresreihe, Freiburg–Basel–Wien 1979, 263f.
- 5 Dargestellt in Fritz OSER – Paul GMÜNDER, *Stufen des religiösen Urteils*, in: *Wege zum Menschen* 32 (1980) 386–398.
- 6 Hierbei handelt es sich um den gesetzlich festgelegten Termin für die Einführung in das priesterliche Amt (Num 4,3). Vgl. auch die Angaben in Mt 2,23 und Joh 1,45f.
- 7 CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Quod unus Christus?* (PG 75,1332); ORIGENES, *In Lucam homiliae* (PG 13, 184ff); AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium* 82,64 (PL 35,1844) etc. – Meist bleibt es aber bei frommen Anmutungen: vgl. Moritz MESCHLER, *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes*, Freiburg 1902, 169ff. – Schließlich wird aus den verborgenen Tätigkeiten Jesu eine Theologie der Arbeit entfaltet: vgl. als neuestes Beispiel JOHANNES PAUL II., *Laborem Exercens*, 26; *Über die menschliche Arbeit*, Aschaffenburg 1981, 82–86.
- 8 Vgl. S. THOMAE AQUINATIS, *Expositiō continua super quattuor Evangelistas simul ac Catena Aurea V*, Avenione 1851, 143: nam quidquid spectat ad nos, ipse vere pro nobis Christus suscepit, ut cuncta reformat in melius.
- 9 Remi BRAGUE, *Nur verlorene Zeit?*, in: *IkaZ* 33 (2004) 4–10, hier: 9.
- 10 Dies wird entfaltet in Michael SCHNEIDER, *Christologie II* (Köln 2015) 90–112; und *Christologie III* (2017) 192–279.

Abstract

Vocation and the Art of a «homo viator» lifestyle. Regarding decisive turning points in life in view of the «homo viator» lifestyle implies a lifelong way of personal vocation. The spiritual way of the believer is precious and unique in its «mystagogic» and dynamic dimensions. A «homo viator» lifestyle prevents a stagnating and «bourgeois» spiritual attitude. More than the mere exercise of spiritual duties and practices the inner way of belief means a «viatoric» existence of the individual believer as well as the whole church.

Keywords: christian life – discernment of spirits – pedagogy – spiritual formation – prayer – maturing

VIA IN PATRIAM

Das Leben in Ehe und Familie – um des Himmelreiches willen

1. Christsein

Christsein ist kein *additivum*: Man ist nicht Lehrer, Professor etc. und dann auch noch Christ, sondern man ist Lehrer, Professor etc. *als* Christ. Christsein ist *forma*, und zwar *forma formarum*: Christsein ist die Form meiner Seele, die in der Taufe mir unauslöschlich eingeprägt wurde. *Anima est forma corporis* – *Christus est forma animae*. Und weil die Seele Prinzip des Lebens ist, ist Christus damit die Form meines Lebens.

Diese Form muss wirksam werden in meinem Alltag, der Materie meines Lebens. Christsein muss sich materialisieren und sich darin bewähren: indem es aus der bloßen «Welt» in all ihrer Ambivalenz das Reich Gottes macht, indem es den Alltag heiligt, indem es das Angesicht der geschaffenen Wirklichkeit, die als von Gott gewollte zwar gut, aber durch menschliche Sünde entstellt ist, erneuert und auf eine höhere Ebene hebt, indem es an dieser Wirklichkeit das Antlitz Christi zum Leuchten bringt. All das hat seine Quelle im Wasser des neuen Lebens; jede Art von christlicher Berufung ist konkrete Entfaltung der Taufgnade.

Weil das Christsein diese Materie braucht, kann das Christsein nicht anders als (im wörtlichen Sinn) weltoffen sein; als Christen sind wir gesandt, *diese* Welt in Christus zu erneuern. Und weil diese Welt sich nicht durch sich selbst erlösen kann, ist das, woraus der Christ als Christ lebt und wirkt, «nicht von dieser Welt» (Joh 18,36; vgl. auch Joh 17,16), hat er seine Quelle in dem, «der von oben kommt» (Joh 3,31).¹

STEPHAN HERZBERG, geb. 1978, ist Prof. für Geschichte der Philosophie und Praktische Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

2. Glaube und Vernunft

Christsein hat aber nicht nur einen formalen, sondern auch einen inhaltlichen Aspekt, über den es sich identifizieren und unterscheiden lässt: Es ist eine Lehre von der Wirklichkeit im Ganzen und der Rolle und Bestimmung des Menschen darin (vgl. Joh 1, 1–18). Die Theologie hat somit denselben Universalitätsanspruch wie die Philosophie, es geht beiden ums Ganze. Beide Zugänge zur Wahrheit sind als solche ernst zu nehmen und müssen zueinander in eine Beziehung gebracht werden: Es gilt, wo es möglich ist, Glaube und Vernunft miteinander zu verbinden.² Nicht alles, was im Glauben festgehalten wird, kann von der Vernunft eingesehen werden.³

Dieses Zueinander von Glaube und Vernunft hat in besonders wirkmächtiger Weise Thomas von Aquin durchdacht. Als Theologe betont er unter Rückgriff auf Aristoteles die Eigenständigkeit der natürlichen Vernunft; er legitimiert die Philosophie als einen genuinen Zugang zur Wirklichkeit. Die geschaffene Wirklichkeit hat ihre eigenen Prinzipien, aus denen sie verständlich gemacht werden kann. Sie ist nicht nur Material für die Symbolisierung von Glaubensgeheimnissen, sondern verdient, als solche untersucht zu werden.⁴ Bei aller Vernunftaffinität des Christentums ist und bleibt es allerdings wahr, dass der *intellectus fidei* weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für die Erlangung der eigenen Seligkeit ist; was mit der Vernunft eingesehen werden kann, kann auch schlicht Gegenstand des Glaubens sein.⁵ In einer unübertrefflich anschaulichen Weise hat dies Augustinus in seinen Traktaten zum Johannes-Evangelium formuliert. Derjenige, der auf dem Weg der Vernunft zur Gotteserkenntnis gekommen ist, der Philosoph, ist solchen ähnlich, die von ferne das Heimatland sehen:

Denn es ist so, wie wenn einer von ferne das Vaterland sieht und ein Meer dazwischenliegt; er sieht, wohin er gehen soll, aber er hat keinen Weg, wo er gehen könnte. So wollen wir zu jener unserer Unwandelbarkeit gelangen, wo das ist, was wahrhaft ist, weil dies allein immer so ist, wie es ist; dazwischen liegt das Meer dieser Welt, wo wir gehen, obschon wir bereits sehen, wohin wir gehen; denn viele sehen nicht einmal, wohin sie gehen. Damit also ein Weg wäre, auf dem wir gehen könnten, kam von dorthin der, zu dem wir gehen wollten. Und was hat er getan? Er bereitete ein Holz, durch das wir das Meer überschreiten könnten. Denn niemand kann das Meer dieser Welt überschreiten, außer er werde durch das Kreuz Christi getragen. Dieses Kreuz umfasst manchmal auch einen, der schwach ist an den Augen. Und wer nicht von ferne sieht, wohin er gehen soll, der entferne sich nicht von ihm, und es wird ihn ans Ziel führen.⁶

Gut ist es überdies und sogar sehr gut, wenn es möglich ist, dass man sowohl sehe, wohin die Reise geht, als auch an das sich halte, worauf man auf der Reise getragen wird. Dies vermochten die großen Geister, welche Berge genannt worden sind, die ganz besonders das Licht der Gerechtigkeit erleuchtet; sie vermochten es und sahen

das, was ist. Denn sehend sagte Johannes: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort». Sie sahen das, und um zu dem zu kommen, was sie von ferne sahen, trennten sie sich nicht vom Kreuze Christi und verachteten nicht die Niedrigkeit Christi. Die Kleinen aber, welche dies nicht verstehen können, aber vom Kreuze und Leiden und von der Auferstehung Christi sich nicht trennen, werden in demselben Schiffe zu dem geführt, was sie nicht sehen, in welchem auch jene zum Ziele kommen, die sehen.⁷

3. *Leben in Ehe und Familie als Berufung*

Die Ehe ist erst einmal ein wesentlicher Teil der Schöpfungsordnung; in ihr kommt ein wesentliches Merkmal des Menschseins zum Ausdruck, nämlich nicht unbedürftig in sich ruhend, sondern auf die andere Person hin bezogen zu sein. Die andere Person ist nicht nur diejenige, *ohne die ich nicht* leben und glücklich sein kann, sondern sie ist auch – und das («an sich betrachtet») in erster Linie – diejenige, *auf die hin* und *mit der* ich mein Leben lebe und mein Glück finde.⁸ Menschliches Leben ist wesentlich Mit-Sein und dieses Mit-Sein findet seinen höchsten Ausdruck im «Wir» der ehelichen Gemeinschaft, in der affektiven, kognitiven, volitionalen sowie leiblichen Anteilgabe und Anteilnahme zwischen zwei Menschen. Von diesem Heraustreten aus der Isolation des eigenen Selbstseins und diesem Eintreten in den neuen, geschenkten Raum personaler Nähe spricht schon die *Genesis*: «Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an und sie werden *ein* Fleisch.» (Gen 2,24) Es hat seinen guten Grund, wenn die Ehe, woran Joseph Ratzinger uns erinnert, als ein Schöpfungssakrament bezeichnet wird: als das in gewissem Sinn älteste Sakrament, «vom Schöpfer selbst zusammen mit der Schöpfung eingesetzt noch vor dem Sündenfall»⁹, am Schöpfungsmorgen, als er den Menschen als Mann und Frau schuf.¹⁰

Die Liebe, die sich vorbehaltlos dem anderen schenkt, verbleibt aber nicht in einer Zweisamkeit, sondern wächst darüber hinaus. Die fruchtbare Liebe kann mit Josef Pieper verstanden werden als wiederholender Nachvollzug der kreaturischen Liebe, kraft deren alles, was ist, zugleich mit seinem Sein auch das Gutsein empfangen hat (Gen 1,31).¹¹ Indem die Eheleute menschliches Leben weitergeben und vorbehaltlos bejahen, nehmen sie in einem realen Sinn am schöpferischen Wirken Gottes teil, sie werden zum Kooperator oder Mit-Schöpfer: «In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, die als die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten ist, wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe.»¹² Ein geschaffenes Seiendes kann, so Thomas von Aquin, allerdings nur insofern etwas ins Sein heben, als es in göttlicher Kraft (qua Erstursache) tätig ist¹³; das Erschaffen im strengen Sinn kommt allein Gott

zu.¹⁴ Thomas von Aquin zitiert den Satz des Ps.-Dionysios Areopagita aus seiner *Himmlichen Hierarchie*: «Göttlicher als alles ist es, zu einem Mitwirkenden Gottes zu werden.»¹⁵

Die sich wechselseitig schenkende Liebe, die nicht nur den anderen sein lässt und im Sein erhält, sondern auch neues Sein schenkt, gibt den Blick frei für jene absolute Güte und Freigebigkeit Gottes. Von ihr lebt letztlich jede menschliche Liebe. In jeder echten Liebe zwischen Mann und Frau ist daher Gott, wenn auch in verborgener Weise, als Dritter anwesend¹⁶, als «interpersonales »Mit«¹⁷. Von Ihm her empfängt die gegenseitige Liebe immer wieder neu die Kraft zur vorbehaltlosen Bejahung des anderen, zur Korrektur von Engführungen, aber auch Trost in Zeiten des gegenseitigen Schweigens. «Dieses Miteinander und Füreinander», so Joseph Ratzinger, «das das Wort Adams als »ein Fleisch sein« bezeichnet, ist aber ein Sakrament. Das heißt, hier sind nicht nur zwei Menschen beieinander, sondern Gott ist mit dabei, denn Sakrament ist seinem Wesen nach eine Weise, wie Gott durch Sichtbares als der Unsichtbare zu uns kommt, wie Sichtbares, dieser Welt Zugehöriges Weg wird, auf dem er uns entgegentritt, auf dem wir ihn gleichsam berühren und erfahren können. So dürfen wir sagen, dass die Ehe die älteste, die erste ursprüngliche Weise ist, wie Gott dem Menschen sich selber zeigt und Beziehung mit ihm ermöglicht.»¹⁸

Liebe ist im Kern Hingabe. Als Christen glauben wir, dass sich diese Liebe ein für alle Mal und in unüberbietbarer Weise in Christus erfüllt hat; im Blick auf seine Hingabe, seine *Agapé*, wird uns deutlich, was es heißt zu lieben. Die Ehe als Schöpfungssakrament verweist in diesem Sinn auf die noch größere Liebe Christi.¹⁹ So wie die Schöpfung in all ihren Verwundungen auf ihren Erlöser wartet, so auch das Schöpfungssakrament, die Ehe: Die ursprüngliche Berufung des Menschen zum Sein für den anderen, zum Mit-Sein steht unter vielfältigen Bürden; wir haben oft Angst zu kurz zu kommen, formulieren Bedingungen und suchen unseren Vorteil. In dem Moment aber, in dem durch die Selbsthingabe des Sohnes der Neue Bund gestiftet wird, wird auch die Ehe erneuert und zum eigentlichen Sakrament, zum Sakrament Christi erhoben: «Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt weiterhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.»²⁰ Gott tritt nun sichtbar als der Christus in die Ehe mit ein, als der *konkrete* Dritte (Joh 2, 1–12).²¹

Weil die Ehe sowohl Schöpfungssakrament als auch Sakrament des Neuen Bundes ist, wobei sie im Letzteren ihre Vollendung und wahre Heimat findet,

sind die Eheleute nicht nur Mit-Schöpfer, indem sie großherzig offen sind für neues Leben, sondern auch Mitarbeiter am Aufbau des Leibes Christi, indem sie seine sich hingebende Liebe inmitten der Welt konkret werden lassen: «Dank des sakramentalen Charakters ihrer Ehe haben sich Mann und Frau auf zutiefst unlösbarer Weise aneinander gebunden. Ihr gegenseitiges Sichgehören macht die Beziehung Christi zur Kirche sakramental gegenwärtig.»²² Das ist das große Geheimnis, von dem der Epheserbrief (Eph 5,31f) spricht: In jeder sakramental geschlossenen Ehe wird die Realität des Neuen Bundes, die hingebende Liebe Christi zu seiner Kirche, nicht nur erinnert oder symbolisiert, sondern real gegenwärtig. Die Ehe ist Bild *und* Teilhabe an diesen Bund, sie ist in diesen Bund eingefügt.²³ Daher ist die Ehe eine Berufung im strikten Sinn: Die Eheleute werden für die treue Erfüllung ihrer Aufgaben, für die Vollendung ihrer Berufung und für das Zeugnis-Geben vor der Welt durch dieses Sakrament «gestärkt und gleichsam geweiht».²⁴ (Diese hohe Theologie der Ehe muss natürlich in einer angemessenen Ehe-Katechese pastoral umgesetzt werden.)

Die Ehe verbleibt nicht im Natürlichen: Der fundamentale Existenzsachverhalt, dass Mann und Frau «ein Fleisch» werden, wird von Christus in sein inneres Leben, woraus sich jedes Sakrament nährt, aufgenommen. Mit dem Epheserbrief kann man hier ausrufen: Welch großes Geheimnis! Gerade das Natürlichste vom Natürlichen, die anscheinend so weltliche Tatsache, dass sich zwei Menschen einander binden und leiblich vereinen, gerade dies wird zur Materie eines Sakraments: der exklusiven und lebenslangen wechselseitig sich schenkenden Liebe, die für neues Leben offen ist. Dabei bleibt die Natur erhalten, sie wird gerade nicht zerstört, sondern vollendet: In der Sprache des Leibes kommt wieder die Stimme des Schöpfers zur Geltung.²⁵

Hinter der Ehe als einer Berufung steht eine eigene Sendung, die man schlicht so formulieren kann: die Liebe Christi im letzten Winkel des Alltags Wirklichkeit werden zu lassen. Wie bei jeder Berufung muss man auch hier erst hineinwachsen. Dabei muss man sich vor Augen halten, dass man auch mit den Gnaden des Ehesakraments als Mensch immer nur einen bestimmten Aspekt des «unergründlichen Reichtums» des Geheimnisses Christi (Eph 3,8) darstellen und vergegenwärtigen kann. Insofern bleibt die gelebte Analogie zum Bund zwischen Christus und seiner Kirche immer unvollkommen und insofern ist die Ehe, von ihrem Urbild aus betrachtet, ein Ideal.²⁶ Es gibt nur *eine* wirklich *himmlische Ehe* und das ist die zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche. Die Ehe zwischen Menschen ist *um des Himmels Reiches willen*, um jenen göttlichen Bund zwischen Himmel und Erde auch in der Kleinheit des Alltags zu manifestieren, wenn auch in unvollkommener Weise. Das ändert aber nichts daran, «dass das Sakrament der Ehe», wie Jan-Heiner Tück mit

Recht sagt, «zunächst und vor allem eine *Wirklichkeit* ist»²⁷, ein heiliges Band (*vinculum sacrum*), das, einmal gültig zustande gekommen, menschlicher Willkür und menschlichem Zugriff entzogen ist. «Gott selbst ist», wie *Gaudium et Spes* sagt, «Urheber der Ehe».²⁸

Das Große der christlichen Ehe können wir erkennen, wenn wir die Heilsgeschichte meditieren. Aber wir müssen dieses Große auch irgendwie mit der Kleinheit und dem allzu häufigen Elend des Alltags zusammenbringen. Die größte Herausforderung für den christgläubigen Laien ist der «heidnische Alltag»²⁹: Man hat den Eindruck, dass sich der eigene Glaube nur im sonntäglichen Besuch der Hl. Messe zeigt, dass er aber sonst überhaupt keinen Unterschied macht. Das ist die größte Herausforderung, da es ja gerade der Alltag ist, in den hinein die Eheleute gesandt sind; der Laie hat keine besondere institutionelle Rolle, sondern soll gerade in den vielfältigen Umständen des Alltags missionarisch tätig sein, d.h. Christus erfahrbar machen. Hier gibt es keine Rezepte. Die konkreten Umstände, in die wir hineingestellt sind, legen uns die Fragen vor: Was hast Du, Christ, hierauf zu sagen? Was würdest Du als Christ hier und jetzt tun? Wie würdest Du Dich entscheiden? Dabei geht es nicht um moralische Perfektion: Wir müssen uns stets um das Richtige und Gute bemühen, aber zugleich mit unseren Bemühungen erkennen wir unsere prinzipielle Schwäche, unser Angewiesensein auf die helfende Gnade Gottes. Es geht nicht darum, moralisch perfekt, ein stoischer Weiser, zu werden, sondern eine ganz bestimmte Seite Christi, in dem Gott mit seiner ganzen Fülle wohnt (Kol 1,19), im eigenen Leben zur Geltung zu bringen. Gerade das macht Heiligkeit aus.³⁰

4. Kindsein

Ein wirklicher Lernort des Glaubens für die Eheleute ist die Konfrontation mit dem Kindsein. Das Kindsein ist für uns Erwachsene oft schwierig: die unbremste Emotionalität, die fehlende rationale Rücksicht, das Angewiesensein, die Unselbständigkeit etc. Mit der Zeit kann man aber hier Erfahrungen machen, die eine zutiefst geistliche Dimension besitzen und die man als die geistlichen Früchte dieser Lebensform bezeichnen kann. Eine solche, persönliche Erfahrung möchte ich kurz schildern:

Die Kinder spielen an einem kühlen Morgen im März am Strand von Norderney. Anna-Maria zittert vor Kälte am ganzen Körper, sie hat Hunger und ist müde, sie ist überanstrengt, von den vielen Eindrücken überfordert. Sie sagt unvermittelt: «Papa, ich will heim.»

Man könnte in diesem Satz lediglich den drängenden Wunsch sehen, sich aufzuwärmen. Dafür aber ist der Ausdruck «Heim» im Mund von Kindern viel zu tief. Damit ist gemeint: Die Rückkehr in die Geborgenheit der Wohnung, der Trost, das unbedingte Angenommensein, auch wenn man krank ist. Wenn uns als Erwachsene, die wir Vater und Mutter verlassen haben³¹, einmal alles zu viel wird, weil wir als Verantwortungsträger, Ernährer und Entscheider immer stark sein müssen: Zu wem können wir dann unmittelbar sagen: «Ich will heim»? Wer ist es, der dann mit einem gütigen Blick zu uns sagt: «Komm, dann gehen wir heim»? Wer nimmt uns an die Hand?

Die Herausforderung für den erwachsenen Glauben ist, Christus genau als diesen Trost, diese Wärme und diese Geborgenheit zu erkennen und sich im Glauben an Ihn zu binden. Sich so auf Christus zu verlassen wie das Kind auf seine Eltern; Christus so unmittelbar zu bitten wie das Kind seine Eltern; Christus so großzügig dankbar zu sein, so überschwänglich und über alle Maßen zu loben und zu preisen wie das (kleine) Kind seine Eltern – das ist für einen Erwachsenen eine wirkliche Herausforderung. Aber genau das ist die Bedingung: «Amen, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen» (Mk 10, 15).

Der Glaube muss zweifellos erwachsen werden: Er muss reflektiert, begründet, sprachfähig, auskunftsfähig, tolerant, zeitsensibel etc. sein. Aber der Glaube würde zu einem leeren intellektuellen Konstrukt, im schlimmsten Fall zu bloßer Psycho- oder Sozio-Rhetorik werden, wenn das gläubige Kind in uns verschwinden würde: wenn wir nicht mehr Gott in herrlichen Worten preisen könnten, wenn wir Ihn nicht mehr direkt um etwas bitten könnten, wenn wir nicht mehr vor Ihm in die Knie gehen könnten, wenn wir Ihn nicht mehr aus ganzem Herzen danken könnten. Um das Bild des Hl. Augustinus aufzugreifen: Auch wenn wir meinen, als Theologen oder Philosophen über das Ziel unserer Reise Vieles zu wissen und über den Kurs dorthin genaue Kenntnisse zu haben, sind und bleiben wir immer noch die «Kleinen» (*parvuli*), die sich am Holz des Kreuzes Christi festhalten und sich von Ihm vertrauensvoll tragen lassen müssen, um ans Ziel zu kommen. *Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.*

Anmerkungen

- 1 Zum Geheimnis des doppelten Ursprungs Jesu vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg i. Br. 2012, 18.
- 2 Vgl. BOETHIUS, *Utrum Pater*: «[...] et fidem, si poteris, rationemque coniunge.» (PL 64, 1302)
- 3 Vgl. AUGUSTINUS, *De magistro* XI, 37: «Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio.» (PL 32, 1216)
- 4 Hierzu ausführlich Josef PIEPER, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, Kevelaer 2014, 50, 53f.

- 5 THOMAS VON AQUIN, STh I q.2 a.2 ad1: «Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.»
- 6 AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium* II 2 (PL 35, 1389); Übers. Thomas Specht. Vgl. auch *Confessiones* VII 20, 26.
- 7 AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium* II 3 (PL 35, 1390); Übers. Thomas Specht.
- 8 Hierzu vertiefend Jörg SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990, 60–63.
- 9 Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Zeichen des neuen Lebens. Predigten zu den Sakramenten der Kirche*, Freiburg i.Br. 2017, 113.
- 10 Ebd., 105.
- 11 Vgl. Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München, 8²⁰⁰⁰, 48.
- 12 *Gaudium et spes*, 50.
- 13 THOMAS VON AQUIN, ScG III 66.
- 14 THOMAS VON AQUIN, ScG II 21.
- 15 THOMAS VON AQUIN, ScG III 21.
- 16 Jan-Heiner TÜCK, *In Gegenwart des Dritten. Peter Handke über das Versprechen der Liebe*, in: *IKaZ* 46 (2017) 638–642.
- 17 SPLETT, *Leben als Mit-Sein* (s. Anm. 8), 63; 67–70.
- 18 BENEDIKT XVI., *Zeichen* (s. Anm. 9), 106.
- 19 Vgl. ebd., 114.
- 20 *Gaudium et spes*, 48.
- 21 Vgl. BENEDIKT XVI., *Zeichen* (s. Anm. 9), 109.
- 22 JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben* «*Familiaris consortio*», art. 13.
- 23 Vgl. *Lumen gentium*, 11; *Gaudium et spes*, 48. Vgl. auch Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: *ThQ* 149 (1969) 56–60: «Sakramentalität der Ehe besagt, daß die in der Ehe konkretisierte Schöpfungsordnung des Zueinander von Mann und Frau nicht neutral und bloß weltlich neben dem Bundesgeheimnis Jesu Christi steht, sondern selbst aufgenommen ist in die Bundesordnung des Bundesvolkes Gottes, so daß sich in ihr die Einheit von Schöpfung und Bund ratifiziert und die Bundestreue Gottes aus dem Glauben heraus in ihr als Bundestreue der Menschen dargestellt und besiegelt wird.»
- 24 Vgl. *Gaudium et spes*, 48; PAUL VI., *Enzyklika über die Weitergabe des Lebens* «*Humanae vitae*», art. 25; CIC can. 1134.
- 25 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, Valendar-Schönstatt 1985.
- 26 FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben* «*Amoris laetitia*», art. 73, 122.
- 27 TÜCK, *In Gegenwart* (s. Anm. 16), 641.
- 28 Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «*Gaudium et spes*», art. 48.
- 29 Zu dieser Herausforderung ausführlich Peter BLANK, *Nicht allein. Wege geistlicher Begleitung*, Köln 2018.
- 30 Ein erfrischender, philosophischer Blick auf Heiligkeit findet sich in Robert M. ADAMS, *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford 1999, 51–58.
- 31 Was zugleich bedeutet, dass wir zu einer neuen Form des Sohn- bzw. Tochterseins finden müssen: FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben* «*Amoris laetitia*», art. 190.

Abstract:

Via in Patriam: Marriage and Family – For the Kingdom of Heaven. According to the catholic faith, marriage is not only part of the order of creation but also embedded into the covenant between Christ and his church. Matrimony is a special sacrament by which spouses are fortified and receive a kind of consecration in the duties and dignity of their state (*Gaudium et Spes*). This essay explores the vocation and spirituality of this way of life.

Keywords: marriage – matrimony – vocation – sacrament – creation and salvation – covenant – child of god

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

«GOTTES UNBEGREIFLICHKEIT TRIFFT DAS HERZ»

Guardinis Theologie des Herzens – Zum 50. Todestag
am 1. Oktober 2018

«Herz ist Geist in der Nähe des Blutes.» Dieser mündliche Ausspruch Romano Guardinis¹ fasst gedrängt und klar – wie so viele seiner Worte – eine im 20. Jahrhundert sonst nicht formulierte «Theologie des Herzens» zusammen. Deutlicher: «Herz ist nicht Ausdruck des Emotionalen im Widerspruch zum Logischen; nicht Gefühl im Widerspruch zum Intellekt; nicht «Seele» im Widerspruch zum «Geist». Herz ist der vom Blut her heiß fühlend gewordene, aber zugleich in die Klarheit der Anschauung, in die Deutlichkeit der Gestalt, in die Präzision des Urteils aufsteigende Geist.»²

Es sind solche in Sprache und Gehalt ungewohnten Sätze, getragen vom Gewicht eines langen und durchaus angefochtenen Lebens, die Guardini zum Lehrer mindestens zweier Generationen vor dem Konzil, aber auch auf das Konzil hin machten. Am 1. Oktober 2018 jährt sich der 50. Todestag des Theologen und Philosophen, des Erziehers und «Praeceptors Germaniae» (wie ihn Abt Hugo Lang nannte). Solche Gedenktage haben meist einen musealen Charakter. Aber seit einigen Jahren wird Guardini, nicht nur vom emeritierten Papst Benedikt XVI., als «Jahrhundertgeschenk» wiederentdeckt: Das Schweigen, das sich schon vor seinem Tod im ominösen Jahr 1968 auf ihn legte, wird anhaltend nun auch in Italien durchbrochen.

Wer war Guardini? Wagen wir eine kühne Kennzeichnung: «Er ist ein Denker augustinischen Geblüts; von jener Art, darin sich Metaphysik und tiefes Wissen um die Seele verbinden. Zugleich ein Humanist, von feiner Kultur des Wortes. Und ein Erzieher jener großen Art, die mit geringstem Aufwand erzieht; durch das, was sie ist, durch die Atmosphäre, die sie schafft, und eine lebenzeugende, aus ruhiger Schönheit schwingende Liebe. Er ist noch mehr gewesen: ein *confessor*, der einen großen Kampf mit unüberwindlicher, aber ganz stiller Kraft führt.»³

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift

Kühn ist diese Kennzeichnung, weil sie von Guardini selbst 1924 auf den großen Scholastiker Anselm von Canterbury geschrieben ist; was er aber damit über seinen Lehrer sagt, lässt sich unschwer auf ihn selbst übertragen. Seit den posthum herausgegebenen *Berichten über mein Leben* wissen wir von der merkwürdig verschatteten Kindheit im elterlichen Haus in Mainz-Gonsenheim, wohin die Kaufmannsfamilie seit 1886 mit dem einjährigen, am 17. Februar 1885 in Verona geborenen Knaben für knapp 35 Jahre umsiedelte. Obwohl im Elternhaus fast ausschließlich italienische Sprache und Kultur gepflegt wurden, wuchs der älteste Sohn unverlierbar in Sprache und Geistigkeit Deutschlands hinein – welche Spannung er nur durch den übergreifenden Gedanken an Europa in sich zu einem Ausgleich bringen konnte. Und als ein solcher Europäer lehrte er die deutsche Jugend an den Universitäten Berlin (1923–1939), Tübingen (1945–1948) und München (1948–1962), nicht minder erfolgreich aber auch auf der Jugendburg des Quickborn, Rothenfels am Main, die heute noch auch im Baulichen seine Handschrift trägt. Seit Guardini hat «katholische Weltanschauung» ein besonderes Gewicht, denn er stellte große abendländische Gestalten unter das Maß Christi: Sokrates, Augustinus («...wie lange dauert es, bis eine Existenz christlich wird?»), Dante, Shakespeare, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Rilke.

Wer diesen großen deutschsprachigen Lehrer des Christentums im 20. Jahrhundert noch hörte, der erinnert sich der «erasmischen», leisen, konzentrierten Sprechweise, der ausgewogenen Themenentfaltung, der behutsamen Augenöffnungen. Aber «leise» heißt nicht «leidenschaftslos». Es gehörte gerade zu den bezwingenden Merkmalen dieses Professors für «Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung», dass er in seinen Klärungen und Erhellungen des Daseins für den genau Hörenden etwas Unausgesprochenes, Lebendes verbarg. Victor von Weizsäcker, ein Berliner Hörer, sagte, Guardini müsse «immer einen Ketzer an seine Brust drücken und mit ihm ringen»⁴. «Geheimes Erdbeben», «Ringern mit antwortlosen Fragen», «Verschweigen der Tiefen, die Tag für Tag bestanden sein sollen» – so nennt Reinhold Schneider im November 1952 Guardinis Grundbefindlichkeit.⁵

Guardini rang mit einer Not, die seine und die heutige Generation umtreibt: mit der Frage nach dem Menschen und seiner Ausrichtung auf das Gute, mit der Not der Entscheidung im Undurchsichtigen, in der Wirrnis der Gründe. Auch die Verankerung im Christlichen beantwortet diese Not nicht einfachhin und eindeutig; zu viele Möglichkeiten zeigen sich vor einer Entscheidung, und die Stimme Gottes ist leicht zu überhören. Die Schwierigkeit liegt schon darin, dass der Mensch sich selbst und anderen ein Geheimnis ist; wieviel mehr aber ist Gott unbegreiflich... und bleibt es. «Rätsel, Probleme sind dafür da, daß sie gelöst werden; dann gibt es sie nicht mehr. Hier ist nicht Rätsel,

sondern Geheimnis. Geheimnis aber ist Übermaß von Wahrheit; Wahrheit, die größer ist als unsere Kraft.»⁶ Am tiefsten erregt die Unbegreiflichkeit Gottes: Sie «trifft das Herz»⁷ – in Schmerz und Seligkeit. Zu dieser Unbegreiflichkeit gehört das Verleihen von Freiheit an den Menschen, das einschließt die Freiheit zu versagen, zu fehlen, Gott selbst zu widerstehen.

Herz beherbergt die staunenswerte Fähigkeit, aus sich herauszutreten zum Guten oder Bösen. Anders: Er kann sich entscheiden – für oder gegen etwas, und darin zugleich für oder gegen sich selbst, noch genauer: für oder gegen seinen Ursprung. Und dass Gott dies zulässt, bleibt auf dieser Seite unseres Daseins ein Geheimnis. Oder fällt auch Licht in dieses Dunkel?

Unbegreifliches Ringen mit Gott: die Auslegung des Jakobskampfes

Weshalb hat Gott der Schöpfer – man kann sagen – gewagt, das gefährliche Instrument freier Entscheidung seinem Geschöpf in die Hand zu geben? An entlegener Stelle hat Guardini eine wunderbare Auslegung dieser Frage versucht, die in eine großentworfene Deutung des Menschen hineinführt. Er entfaltet die Deutung anhand von Jakobs Kampf mit Gott.⁸

Dieser Kampf in Kapitel 32 der Genesis eröffnet einen geheimnisvollen Zusammenhang, der dem unmittelbaren Begreifen nur wenig mitteilt. Trotzdem bleibt der Text haften; er ist auch im Namen «Israel» = Gottesstreiter haften geblieben bis auf den heutigen Tag. Wir alle sind Kinder Jakobs der geistigen Abstammung nach, Kinder der Erwählung: Wir alle sind dem Ringkampf des Urvaters entsprossen und mit ihm gesegnet. Der Jakobskampf erzählt nicht, wie es vor langer Zeit, weit zurückliegend, gewesen ist, sondern wie die bleibende Prägung auf dem Geschlecht der Gottesstreiter aussieht, das Siegel, unter dem alle Künftigen antreten. Solche Geschichte ist währendes Geschehen, sie gilt für das ganze Haus Jakob und man tut gut daran, die Kraft des Geschehens als die große Linie zu begreifen, unter der die Kinder Jakobs in die Zukunft geschickt werden.

Entziffern wir mit Guardini die Erzählung: Jakob, der Flüchtling vor dem betrogenen Bruder Esau, kehrt nach Jahren in der Fremde reich in die Heimat zurück, der Segen seines Vaters Isaak hat sich ausgewirkt: Frauen, Kinder, Herden zeigen sichtbar die Huld Gottes; Reichtum hat sich im Überfluss eingestellt. Esau, der den Betrug nicht vergessen hat, zieht ihm jedoch entgegen, und Jakob bleibt am sicheren Ufer zurück, er fühlt den Kampf voraus und fürchtet ihn. Es wird sich erweisen, ob der sichtbare Segen anhält oder ob Jakob erschlagen wird. Anstelle des Bruders aber, dem er ausweicht, ringt plötzlich, wie aus dem Boden gewachsen, ein Unbekannter mit ihm – ein Engel, ein Bote?

Oder Gott selbst? Zu dem Unbekannten gehört schon, dass diese Frage sich nicht schließt, auch am Ende nicht.

Der Kampf ist sonderbar: «ein dunkles Ineinander von Übermacht und Schwächersein zugleich»⁹. Jakob siegt nach der endlosen Nacht, aber er hinkt, denn der andere hat seine Übermacht leichthin demonstriert – er brauchte Jakob nur zu berühren. Aber auch umgekehrt: Jakob hinkt, aber er siegt, denn der mächtige Unbekannte zeigt sich am Ende überwunden. Die Sonne geht auf, und Jakob trägt einen neuen Namen; damit trägt er eine neue Bestimmung und wird in ihr ein zweites Mal und diesmal rechtmäßig den Bruder bezwingen, nämlich durch Versöhnung.

Jakob ist nach Guardini einer der Großen in den Stationen des Heils, ein Mann der Kraft und Schläue. Er gerät in das Geheimnis Gottes, in die schwer zu bestehende Nähe zu Gott und wird darin gezeichnet. Er ist Begründer eines königlichen und hinkenden Geschlechts, das bis zum heutigen Tage fort dauert.

Kann man aber mit Gott wirklich kämpfen? Gibt es wirklich eine Entscheidung für ihn oder gegen ihn? Guardini sieht in der biblischen Überlieferung ein Doppeltes: Sie kennt Gott als den, dem nichts widersteht. Sie kennt ihn aber auch als den, der seine Übergröße zurücknehmen kann. Der Souverän kommt bittend, etwa in Nazareth; er kommt im Maß des Menschlichen, lässt sich fragen und gibt Auskunft. In der Jakobsgeschichte ist beides verbunden: der Unwiderstehliche und der Bezwingbare. Was bedeutet es, dass er im Kampf kommt oder seinen Boten zum Kämpfen schickt, dabei siegt und doch nicht siegt? Offenbar will er, so Guardini, dass der Mensch mit ihm kämpft, ja geheimnisvollerweise ihn bezwingt. Hier öffnet Guardini eine wunderbare Aussage über Gott und den Menschen: Gott will den Menschen ringen sehen – gerade weil er ihn als sein Bild geschaffen hat. Auch das gehört zum Ebenbild: nicht als Marionette und Befehlsempfänger geschaffen zu sein, mit dem Gott leichtes Spiel hätte, sondern als Freier, Starker zu leben, zu schaffen, zu gestalten, was zum eigenen Leben dient. Hier liegt die wunderbare Herausforderung zur Entscheidung: Die Liebe will, dass man mit ihr kämpft, dass man um Klärung für sein eigenes Leben kämpft, dass man sich kämpfend mit allen Fragen auf Gott einlässt. Es ist Liebe, die den Menschen nicht als bloßes Kind will. Natürlich gibt es das kindliche Dasein, das Gott nahesteht und dem er sich in rein vollendender Weise kundgibt. So müssen wir uns wohl die Kinder denken, die früh sterben: Guardini meint, dass Gott hier etwas an der Lebensleistung ergänzt oder dass ein solches Leben als reine Gabe gelebt und abgepfückt wird.. Aber das normale Dasein kennt nicht diese Form der frühen Begabung und Vollendung. Seine Normalität besteht im Treffen auf Widerstände, Ungelegenes, Verqueres auch im eigenen Herzen. Die mitgegebene Natur, der Umgang mit Freunden und Gegnern will bestanden werden,

und das macht einerseits müde, andererseits ruft es sonst unentbundene Kraft heraus. Die Geschichte Jakobs klärt auf, dass in den Widerständen – zunächst ist ja nur der Bruder und Feind Esau erwartet – ein anderer uns antritt oder anspringt: ein Geheimnisvoller, der sein Visier nicht lüftet. Und er zeigt Macht: Wollte er, so würden wir unterliegen; er zeigt aber auch Bezwingbarkeit: Wollen wir, so können wir eine ganze Nacht lang kämpfen und ihn um Segen bitten. Dieses Ineinander von Herausforderung und Segen, von Widerstand und Sieg, von Nacht und schließlichem Sonnenaufgang ist eine Botschaft vom Wesen Gottes und Wesen des Erwählten. Was als Widerstand und scheinbare Zerstörung kommt, kommt – wenn der gute Kampf gekämpft ist – als Segen. Gottes Macht kommt nicht zerbrechend. Sie fordert ein Äußerstes an Kraft, ein *optimum virtutis*, aber sie überwältigt nicht. In der Gestalt des Widerstandes will sie als Liebe erfasst werden.

Dies als Ermutigung für uns, in der Nacht des Kampfes wie Jakob auszuhalten, bis die Sonne aufgeht. Es ist ja alles erkämpft, im Ringen gegen ihn, mit ihm. «Sein schöpferisches Meinen: das ist mein Anfang [...] Die Wurzeln meines Wesens liegen in dem seligen Geheimnis, dass Gott gewollt hat, ich solle sein.»¹⁰

Und gerade darin fordert er den Menschen heraus, zur «Annahme seiner selbst», zur Annahme auch eines Wachsens zur Größe, zur Annahme des Ringens mit seinem Ursprung. Dass der Mensch nicht zu einem Automatismus verurteilt ist, sondern sich entscheiden kann, zur eigenen Kraft greifen kann, sieht Guardini als eine der gewaltigsten unter den großen Gaben des Ebenbildes.

Gewissen: der Ort des «Jakobskampfes»

Selten treffen wir freilich unmittelbar auf Gott, selten tritt sein Bote geradewegs auf uns zu. Leben wir nicht auch in einer Zeit, die die Rede von Gott scheut? Der Ort der Entscheidung, des «Jakobskampfes» im Alltag ist vielmehr das Gewissen. Guardini sieht die «Stimme des Gewissens» gerade nicht abgetrennt vom Menschen, fremd von «außen» kommend, sondern als inneren Anruf zur freien, eigenen Tat, zur Entscheidung am Zweigweg. Das wirkliche Angerufenwerden ist auch hier ein «Getroffenwerden vom Gegenüber»¹¹, aber in der Weise einer freien Antwort. Gerade das Gewissen deutet auf ein Begegnen: einerseits ist es aufnehmendes, hörendes Organ, zugewendet einem von ihm unterschiedenen Sprechen, andererseits aber ist es umsetzendes, schöpferisches Organ. Guardini bringt damit eine bisher verborgene Sicht ein; er ist der erste, der Gewissen thematisch ausdrücklich mit *Zeit und Geschichte* zusammendenkt. Denn im Wissen um das Gute, das sich vernehmen lässt, erhebt sich zugleich das Eigene, die Verantwortung, die den Sinn von Person ausmacht: unvertret-

bar angesprochen und aufgefordert zu sein. Eben daraus ergibt sich das Gewicht der Geschichte, bei Guardini immer kostbarer Auftrag einer Mitarbeit am Werdenden, und nicht immer gleich frei von den Schäden des Werdenden: «Das Gewissen ist das Organ, mit welchem die ewige Gutheitsforderung, beständig neu, gedeutet wird aus dem konkreten Geschehen; mit dem immer aufs neue erkannt wird, wie das ewig-unendlich Gute in der Besonderung der Zeit bewältigt werden muß. Es ist ein Gehorchen und Neuschaffen zugleich, [...] etwas Schöpferisches. Ein Erschauen und Verwirklichen von etwas, was noch nicht war. Ein Hineingestalten des Ewig-Guten in die strömende Zeit. Ein Hineingestalten gleichsam des Unendlich-Einfachen in die beschränkte Tatgestalt.» «So ist das Gewissen auch die Stelle, wo das Ewige in die Zeit eintritt. Es ist die Geburtsstunde der Geschichte.»¹²

Neben diese schöpferische Verantwortung tritt notwendig die freie Initiative; das Gewissen handelt aus Anziehung durch das Gute, nicht aus Notwendigkeit und Getriebensein. Gewissen ist Urheber, nicht Ursache eines Tuns.¹³ «Damit das Gewissen wirklich reden könne, muss also der innere Raum der Freiheit offen sein; der Angerufene muss seine eigene Mitte fühlen; Herr seiner Anfangskraft sein.»¹⁴ «Geistig existieren heißt, in Freiheit existieren. [...] Die Handlung ur-springt in mir. Ich bin nicht nur ihre Transformationsstelle [...] Indem ich sie realisiere, realisiere ich mich als in mir selbst stehender Anfang.»¹⁵ Guardini wehrt damit auch funktionalistische Genesen des Gewissens ab, die – wie bei Freud – kausal vom gesellschaftlichen Nutzen, vom Triebverzicht zugunsten der Kultur, von der Notwendigkeit sozialer Normen ausgehen oder – wie bei Nietzsche – von Selbstzerstörung in Befolgung eines moralischen «Herdentriebs». Solche Unterbestimmungen verfehlen das personal verstandene Gewissen: Verantwortung gegenüber dem Guten und Freiheit auf dem Boden des Guten.

Um wirklich ein anziehendes «Gegenüber» zu sein, bedarf das Gute aber einer genaueren Hinsicht. Guardini trifft eine bedeutungsvolle Unterscheidung: Die Neuzeit hatte das Sittlich-Gute vom Heilig-Guten getrennt und das Sittliche nur in der Vernunft verankert: Sittengesetz wird bei Kant Vernunftgesetz. Die Kulturkritik Guardinis sieht nach 1945 diese behauptete Einheit von Vernunft und Sittengesetz als zerstört an; denn: erst die Verankerung des Sittlichen im Heilig-Guten schlechthin hält gegen (durchaus rationale) Argumente der Nützlichkeit, des Gemeinwohls, der Interessen stand. Das Gute ist keine «bloße Idee. Kein ortlos schwebender Sinn. Es ist etwas Lebendiges. [...] die Wertfülle des lebendigen Gottes selbst. [...] Die Tapferkeit; die Treue; die Ehre; die Güte; die Gerechtigkeit; die Milde [...] mit einem Wort: «Das Gute», in seiner Unendlichkeit und lauterer Einfachheit – das ist Gottes lebendige Heiligkeit, und nichts sonst.»¹⁶ Erst von Gott aus – augustinisch gedacht – erhebt sich unbestechlich die klare Entscheidung: «Darin erst werden mir Blick und Ur-

teil frei. Ebendarin werde ich meiner selbst mächtig; meines Eigensten; meines Namens, der zwischen mir und Gott ist und lebendig wird, sobald ich «seinen Willen tue» und «seinen Namen heilige». Dieser mein Wesensname geht ein in das, was ich zu tun habe, und macht es unverwechselbar mein eigen. Hierdurch werde ich im eigentlichsten Sinne «Persönlichkeit». Dieses Geheimnis, in dessen Gefüge [...] Gott steht; und das Gute, von ihm herkommend; und ich, als ich und von Gott benannt – das ist die Innerlichkeit des Gewissens.»¹⁷ Person wird sich selbst von dieser Werterfahrung her greifbar, vom Angeblicktwerden, Angerufenwerden. Das Gewissen drängt nach dem Sehen, dem Sehen des Anderen und ganz Anderen, es ist sogar erstrangig nicht ein Selbst-Sehen, sondern ein Blickaustausch, ein Sich-ansehen-Lassen. Das bedeutet aber eine große Reinheit des Blicks, ungetrübt von eigenem, eigensüchtigem Wollen.

Guardini notiert 1924 über Menschen von «klassischem Geist» in einer selbst klassischen Aussage: «Dazu gehört vor allem die Weise, wie sie in die Welt schauen, nämlich mit einem ganz offenen Blick, der eigentlich nie etwas «will» – daß dieses Ding so sei, jenes anders, das dritte überhaupt nicht. Dieser Blick tut keinem Ding Gewalt an. Denn es gibt ja schon eine Gewalttätigkeit in der Weise des Sehens; eine Art, die Dinge ins Auge zu fassen, die auswählt, wegläßt, unterstreicht und abschwächt. Dadurch wird dem wachsenden Baum, dem Menschen, wie er seines Weges daherkommt, den aus sich hervorgehenden Geschehnissen des Daseins vorgeschrieben, wie sie sein sollen, damit der Blickende seinen Willen in ihnen bestätigt finde. Der Blick, den ich hier meine, hat die Ehrfurcht, die Dinge sein zu lassen, was sie in sich sind. Ja, er scheint eine schöpferische Klarheit zu haben, in welcher sie richtig werden können, was sie in ihrem Wesen sind; mit einer ihnen sonst nicht beschiedenen Deutlichkeit und Fülle. Er ermutigt alles zu sich selbst.»¹⁸

Bezeichnet wird hier nicht nur der Blick des Menschen auf die Welt, sondern auch der Blick Gottes auf den Menschen: nicht zwingend, es sei denn im Bezwingenden der Liebe; sondern freilassend, ermutigend, verbend. So wie der Unbekannte am Fluss mit Jakob rang, ihn bedrängte, nie aber überwand, ja ihm den Sieg gönnte, so ringt im Gewissen Gott mit dem Menschen: alles von ihm fordernd, aber nicht überfordernd. Auch jemand, der behauptet, Gott nicht zu kennen, hat am Fluss Jabbok, im Gewissen, mit ihm zu ringen. Aber darin findet Gott auch sein «Schicksal». Dieser eigenartige Ausdruck verlangt nach Klärung.

Preis der Erlösung: Schicksal Gottes am Menschen

In dem Meisterwerk «Der Herr» (1937) wird christliche Theologie zur Sprache der Leidenschaft, zur Glut des Schauens. Guardini verdünnt den Herrn

nicht rationalistisch, er zeigt, wie jeder Evangelist und auch Paulus eine andere Facette dieser nicht zu bewältigenden Gestalt nachzeichnet. Christus wird blutvoll. Und Guardini entwickelt etwas Seltenes: Dass Gott auch sein Schicksal an den Menschen fand, nicht nur umgekehrt.

«Du hast uns geschaffen und noch wunderbarer erneuert», heißt es – meist überhört – in einer Messoration. Zwischen Schöpfung und Neuschöpfung aber liegt der «Tod Gottes», die ganze aufgehäufte randvolle Qual der Folterung und des Verrats aller Jünger, die Lästerung schlechthin. Neuschaffen stammt aus der Vergebung; Vergeben ist schwerer als Schaffen.

Schaffen kann nur Gott, gewiß. Vergeben aber kann [...] nur der Gott, der «über Gott» ist. Das Wort ist töricht, aber in seiner Torheit sagt es etwas Richtiges. Christus ist ja tatsächlich gekommen, um den «Gott über Gott» zu verkünden! Nicht «das höchste Wesen», sondern den Vater, der in unzugänglichem Licht verborgen ist, und von dem niemand wußte, wirklich niemand, bevor der Sohn Ihn nicht verkündet hatte. [...] Wirkliches Vergeben steht so weit über dem Schaffen, wie die Liebe über der Gerechtigkeit. Und wenn schon das Schaffen, welches macht, daß das Nicht-seiende werde, ein undurchdringliches Geheimnis ist, so ist allem Menschenblick und Menschenmaß vollends entrückt, was das heißt, daß Gott aus dem Sünder einen Menschen macht, der ohne Schuld dasteht. Es ist ein Schöpfertum aus der reinen Freiheit der Liebe. Ein Tod liegt dazwischen, eine Vernichtung [...]. [Diese] Unbegreiflichkeit trifft das Herz. Wenn aber der Mensch den Mut zu sich selber hat, so wie Gott ihn geschaffen, dann kann er nicht anders, als mit Selbstverständlichkeit jenes Ungeheuerliche wollen. Die Widersprüche fangen erst an, wenn der Mensch von den eigentlichen Maßstäben abfällt. Nicht das Hohe ist verwickelt, sondern das Abgefallene.¹⁹

In diesem Sinn sieht Guardini Gottes «Schicksal» am Menschen – und Er will es nicht anders.

Der Gedanke wirft sich ins Übergroße. Welt ist durch Gott geworden. Aber die Welt ist Gott auch zum Schicksal geworden. Obwohl sie Sein Werk ist, fügt sie sich Ihm nicht. Was ist das Sperrige an ihr? Diese Frage wird den Glaubenden im Helldunkel der Zeiten, im Helldunkel des eigenen Herzens begleiten. Gehört er selbst zu denen, die sperren, oder zu denen, die aufmachen? Was für ein Atem geht durch Guardinis Texte! Am Menschen entscheidet sich merkwürdigerweise das Schicksal Gottes. Erregenderes kann man nicht denken.

Nochmals: eine Theologie des Herzens

Bisher wurde vom Gewissen als Ort der Entscheidung gesprochen; Guardini sieht aber häufiger noch in der umfassenden Wirklichkeit des «Herzens» das

eigentliche Organ des Hörens, Zuhörens, klaren Entscheidens – es hat Anteil am Blut der Leidenschaft und ist doch geklärt vom Geist. Klarheit meint niemals leidenschaftsloses Urteil. Sie meint bei ihm die – auch nach langem Ringen – gewonnene lichtvolle Entscheidung zum Guten. In ihr zittert der Kampf noch nach, bebt das Herz vom Erlebten. In einer Nebenbemerkung spricht Guardini davon, «daß es abgründiger gar nicht hinabgehen kann als in der Klarheit mancher Nachmittage»²⁰. Dieser Vordenker, Vorkämpfer hat in seiner Theologie vermittelt, dass es abgründiger gar nicht hinabgehen kann als in die Klarheit Gottes, zu der sich das Herz von sich aus entscheiden soll, aus freien Stücken entscheiden will.

Wunderbar nachvollziehen lässt sich dann die Auflösung im Vertrauen auf Christus – das ist echt und groß geleistet, zumal Guardini selbst von Schwermut heimgesucht war. «Angefochtene Zuversicht» ist die ergreifende Haltung dieses großen Lehrers; sie hilft die Gegensätze des Lebens auszuhalten. Guardinis Auslegung des «Schicksals» Gottes, seiner unbegreiflichen Größe erschüttert; sie zeigt die Verantwortung, die oft unterschätzte Freiheit des Menschen. Sie zeigt aber auch die freudigen Bewegungen, die heftigen Durchbrüche der Gnade, ja, aufrauschendes Glück. Erschütterung und Glück stammen aus dem, was Guardini «Gewalt von Herrlichkeit» Gottes nennt, «inbrünstige Wirklichkeit».²¹

So ist im Wort Herz nicht einfach Romantik, Gefühl, gedankenloser Einsatz zu hören, vielmehr die Tiefe menschlicher Entscheidung – für und gegen Gott – wahrzunehmen. Es ist «Geist in der Nähe des Blutes». Herz ist das Organ, mit welchem der Mensch auf die Anstöße Gottes, auch die erschütternden und unverständenen, antwortet. Herz ist die Stelle der Kämpfe und Leiden (auch an Gott), ist der Ort des Austrags der unvermeidlichen Spannungen.

Und Gottes «Herz»? Der Glaube vermag umgekehrt im Herzen Gottes den ungeheuren Preis für das erlöste, gelöste Dasein zu erkennen. Es ist an der Welt zerbrochen, wurde von einer Lanze durchstoßen, blutete aus, die Narbe ist heute noch, auch in der Glorie, sichtbar. Blut und Tränen fließen darin zusammen. Allem Leiden verwandt, allem Grauen verschwistert, hängt Sein Herz im Dornengestrüpp der Welt. Guardini nennt es den «Ernst von Gottes Liebe».

So bescheiden wir uns mit einem Ausdruck, der sehr schlicht ist, aber dem Nachdenkenden eine immer wachsende Tiefe, Herrlichkeit und Furchtbarkeit enthüllt: es ist der Ernst von Gottes Liebe. Sein letzter Ausdruck ist Christi Kreuz. Darum ist das Kreuz das Symbol schlechthin. Wer es antastet, verschließt die Welt in die Unverstehbarkeit. Dieses Letzte zu erkennen, würde das menschliche Denken sprengen; in dem Maße aber wird das Erkennen christlich, wie es sich ihm nähert. Dieses Letzte zu erfahren, würde das Herz verbrennen, aber in dem Maße wird das Herz christlich, wie es in die Strahlung seiner Glut gelangt.²²

Mit dem Seligsprechungsprozess Guardinis, angestoßen am dritten Adventssonntag 2017 in München, wird der Christenheit wohl – zu anderem Kostba-

ren – eine neue Theologie des Herzens geschenkt: Herz als Ort der währenden, leidenschaftlichen Epiphanien Gottes und des währenden, leidenschaftlichen Ringens mit Ihm.

Anmerkungen

- 1 Mitteilung von Katharina RÖCHTER, Bergrothenfels, an die Autorin.
- 2 Romano GUARDINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München ³1956, 186f.
- 3 Romano GUARDINI, *Heilige Gestalt. Von Büchern und mehr als von Büchern*, in: *Die Schildgenossen* 4 (1924), 256–272, hier: 259.
- 4 Victor VON WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1949, 33.
- 5 Der Brief bildet Schneiders Antwort auf einen verlorengegangenen Brief Guardinis. Mitgeteilt von Felix MESSERSCHMID, in: *Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardinis?*, Rothenfelser Schriften, Dezember 1978, 39.
- 6 Romano GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis*, Kapitel I–III, Würzburg 1961, 17.
- 7 Romano GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über das Leben und die Person Jesu Christi* (1937), Würzburg ²1938, 148.
- 8 Romano GUARDINI, *Jakobs Kampf mit Gott*, in: *Werkhefte junger Katholiken* 1, 8 (1932), 1ff.
- 9 Ebd., 2.
- 10 GUARDINI, *Der Anfang* (s. Anm. 6), 17.
- 11 Romano GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München 1950–1962*, hg. v. Hans MERCKER, Mainz 1993, I, Kap. 3: Das Gewissen, 99.
- 12 Romano GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1929, 35, 41, 30.
- 13 GUARDINI, *Ethik* (s. Anm. 11), 115.
- 14 Ebd., 109.
- 15 Ebd.
- 16 GUARDINI, *Das Gute* (s. Anm. 12), 46ff.
- 17 Ebd., 61ff.
- 18 Romano GUARDINI, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung*, in: DERS., *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, 21.
- 19 GUARDINI, *Der Herr* (s. Anm. 7), 147–149.
- 20 GUARDINI, *Spiegel und Gleichnis* (s. Anm. 18), 29.
- 21 Ebd., 37.
- 22 Romano GUARDINI, *Der Ernst von Gottes Liebe*, in: *Hochland* 40 (1947/48), 101–110, hier: 110.

Abstract

«God's Incomprehensibility Hits the Heart.» Guardini's *Theology of the Heart. A Contribution to the 50th Anniversary of Death*. «Heart is spirit in the vicinity of blood.» During Guardini's long lectureship in the universities of Berlin, Tübingen and Munich he unfolded a specific «theology of the heart». Heart definitively does not mean something romantic or an outburst of feelings but it is the centre of serious intellectual and passionate decision for and against God, for and against oneself's origin. Related to heart is conscience, but the deeper and more comprehensive organon of the person is the heart. In interpreting Jacob's struggle with the unknown one Guardini shows the necessity and blessing of fighting with God during the night of human existence. Heart is the place of this fight, and it has to be endured lifelong. But also God's heart was wounded by humans, and so God experienced a «destiny» by creating humans in their liberty to decide just against him. According to Guardini it belongs to the severe earnest of God's love to become vulnerable by humans. And just this incomprehensibility hits the heart.

Keywords: theology of the heart – conscience and liberty – god's «destiny» – love of god

EUROPA ANEIGNEN

In den Spuren Romano Guardinis¹

Die europäische Geschichte kennt mehrere Versuche, diesen Erdteil von einem Zentrum her zu ordnen: Madrid (Philipp II.), Paris (Ludwig XIV., Napoleon), Berlin (Wilhelm II., Hitler). Diese Versuche aber riefen Widerstand wach und scheiterten; denn Europa ist ein Konzert mehrerer Stimmen und lässt sich nicht in einen Einheitsstaat hineinzwingen. Der verständliche Versuch, nach 1945 Europa von der Wirtschaft her zu ordnen, war eine Erneuerung, aber auch ein Versuch Europa von einem Prinzip her zu organisieren. Auch dieser Versuch hat in den vergangenen Jahren in eine Euro-, Wirtschafts- und Finanzkrise geführt. Das gehört zur europäischen Geschichte, es muss uns nicht überraschen. Im Gegenteil: dieses «Scheitern» könnte uns auf die Spur unserer Identität bringen und uns empfänglicher machen für den symphonischen Charakter unseres Erdteils: eine gut eingespielte Vielstimmigkeit.²

Es kann uns auch aufmerksam machen auf eine lange Zeit überhörte Stimme im europäischen Konzert: Romano Guardini, der einen beachtlichen Weg gegangen ist.³ Nach dem geistigen Bankrott des Zweiten Weltkriegs entdeckte die Öffentlichkeit diesen Gelehrten. Auszeichnungen wie der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (1952) und die Verleihung des europäischen Erasmuspreises (1962) bestätigen seine Anerkennung. Heute nennt ihn Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* achtmal – damit ist Guardini der meistzitierte Denker in diesem päpstlichen Schreiben.

1. Zwischen Italien und Deutschland

Geboren in Verona, wuchs Romano Guardini ab seinem ersten Lebensjahr in Mainz auf. Zuhause sprach man nur italienisch, aber bald kam durch die

STEFAN WAANDERS, geb. 1954, ist ehem. Direktor der Thomas-More-Stiftung, Vught/Niederlande.

Schule die deutsche Sprache hinzu. Damit sickerte Neues in sein Leben und er wuchs in die deutsche Kultur hinein. Er fragte sich, ob er die deutsche Staatsangehörigkeit annehmen solle. Daraus entstanden Spannungen wegen seiner italienischen Herkunft. Sein Vater war mit dem italienischen *Risorgimento* leidenschaftlich verbunden. Zwar hat er Deutschland sehr geschätzt, sich aber immer als Gast empfunden. Radikaler war seine Mutter: Geboren in Südtirol, hatte sie als Kind die Liebe der *Irredenta* zu Italien in sich aufgenommen. Ungern zog sie nach Mainz um, und ihre Ablehnung des deutschen Wesens wurde immer schärfer. Dass ihr ältester Sohn die staatliche Gemeinschaft mit seinem Land aufgeben könnte, das konnten seine Eltern nur schwer fassen. Romano Guardini hat sich gegen diese Möglichkeit lange gesperrt.⁴ Nach mehreren Krisen kam ihm die Berufung zum Priester. Als er Religionsunterricht in der Schule geben sollte, war der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit nicht mehr zu vermeiden, sie erfolgte 1911.

Dabei trieben ihn nicht nur praktische Gründe. Es zog ihn nach Deutschland. Innerlich war er schon dort angekommen.⁵ Guardinis geistige Bildung war deutsch, und sie gewann in seinem Leben allmählich die Oberhand. Sein Schritt zur deutschen Staatsangehörigkeit war aber nicht leicht zu vollziehen; denn er konnte die Verbindung mit Italien nicht aufgeben. Beim 70. Geburtstag gestand er:

Da ist mir aus persönlicher Beanspruchung heraus jene Realität deutlich geworden, deren Namen heute in aller Mund ist, von der man aber damals kaum sprach: das Faktum «Europa». Ich erkannte es als die Basis, auf der ich allein existieren könne: hineingewandt in das deutsche Wesen, aber in Treue festhaltend die erste Heimat; und beides nicht als bloßes Nebeneinander, sondern eins in der Realität «Europa»⁶

Dieser Einsicht stand bald eine schwere Bewährungsprobe bevor. Denn 1915 trat Italien in den Krieg gegen Deutschland ein. Guardinis Vater musste, nachdem er 29 Jahre in Deutschland gelebt hatte, über Nacht das Land verlassen. Zwei seiner Brüder wurden eingezogen in die italienische Armee, während Romano deutsche Uniform trug. In dieser Zeit war Romano Guardini dem Wahnsinn nahe. Durch diese Feuerprobe hat ihm nur die Idee Europa hindurchgeholfen.

2. Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts und Verlust der Wirklichkeit

Als Guardini 1962 den Erasmuspreis erhielt, hielt er eine Rede: *Europa, Wirklichkeit und Aufgabe*. Wer nach der Wirklichkeit fragt, den warnt Guardini vorab. Denn:

In Wahrheit öffnen wir uns nicht für die Welt, wie sie in sich ist, sondern fordern von ihr, dass sie sei, wie wir sie wollen. Unsere Selbstbehauptung will, die Dinge sollen so sein, dass wir uns in ihnen bestätigt, geborgen, getragen, gefördert fühlen. So suchen wir beständig die Welt auf unser besonderes Sein hin umzuformen. Jeder Blick auf die Welt, wie sie wirklich, aus sich heraus ist, macht mein individuelles Dasein angestrengter [...] Die Wirklichkeiten zu sehen, wie sie sind, macht also jedesmal, dass es für mich in der Welt weniger bequem wird.⁷

Wie also sieht unsere unbequeme Wirklichkeit heute aus? Und welche Aufgabe ergibt sich daraus? Ich überfliege das vergangene Jahrhundert.

Im Jahr 1914 marschierte Europa, anfangs jubelnd, in einen Krieg hinein, der sich als die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts herausstellte.⁸ Ein Krieg von ungekanntem Ausmaß. Darin verharrte Europa vier Jahre lang und führte so seinen Selbstmord herbei. Als dem Wahnsinn ein Ende gemacht wurde, gelang es mit dem Frieden von Versailles (1919) nicht eine neue stabile Ordnung herzustellen. Ein französischer General soll bemerkt haben: das sei kein Friede, sondern ein Waffenstillstand für zwanzig Jahre – er bekam bis aufs Jahr recht.

Die Zeit nach 1945 ist nach Peter Sloterdijk eine Periode «europäischer Abwesenheit».⁹ Nachdem Europa vier Jahrhunderte lang die Welt beherrscht hatte, war es nach 1945 zur politischen Irrelevanz verurteilt. Traumatisiert, nicht imstande, der Wirklichkeit ins Auge zu schauen, zog es sich in eine Unwirklichkeit, in Vakuum-Ideologien, zurück, unter anderem in den Existentialismus mit der Stilikone Jean-Paul Sartre. Sein Wort, dass der Mensch «zur Freiheit verdammt» sei, gab der traumatisierten Stimmung der Zeit Ausdruck. Die Menschen spürten keinen festen Boden mehr unter den Füßen. Denn kann es Freiheit geben, wenn man nicht dafür gekämpft hat?

Als in den siebziger Jahren der Übergang sich vollzieht vom Existentialismus zum Konsumentismus, wertet Sloterdijk dies als eine neue Variante des Nachkriegs-Nihilismus. Projektlos geworden, wurden die Menschen nur noch vorangetrieben vom Innovationsritus von Industrie und Technik. Er beobachtet einen Zeitvernichtungsgeist, mit dem der Unernst zum Lebensstil und die Entwirklichung der Welt zum Lehrsatz erhoben wurde. Das ist die Situation der Postmoderne. Politisch gesprochen war Europa ein psychiatrischer Patient im Schock, in Erwartung des Augenblicks, in dem er aufwacht und sich der Konfrontation mit der Wirklichkeit wieder stellt.

Der Fall der Berliner Mauer 1989 ist dann ein spannender Augenblick. Die Befreiung Europas, die mit der Landung der Alliierten in der Normandie 1944 anfang, war ja nur zur Hälfte gelungen. Denn nicht nur war Europa von 1945 bis 1989 durch den Eisernen Vorrang geteilt, sondern es «wurde» auch befreit – passivum. Unter dem Schutz der Vereinigten Staaten von Amerika wurde das souveräne Staatenspiel im westeuropäischen Sandkasten wieder aufgenommen.

In diesem Sandkasten geisterte aber auch der Name Europa als ein Projekt der Hoffnung umher. Churchill hebt mit seinen Ansprachen in Zürich und Den Haag das Projekt vom kulturellen auf das politische Niveau. Aber es war Frankreich, das die Initiative ergriff in der Person von Minister Robert Schuman mit seiner Erklärung vom 9. Mai 1950. Das war eine stille Revolution. Keine leeren Worte, sondern Taten, mutig und konstruktiv. Schuman erklärte: damit der Frieden eine Chance hat, brauchen wir ein Vereintes Europa. Diese Einheit gibt es nicht auf einmal, sondern Schritt für Schritt: durch konkrete Taten die eine faktische Solidarität herbeiführen.¹⁰ Und die Solidarität fing an mit einer supranationalen Behörde für Kohle und Stahl – Rohstoffe, mit denen Waffen hergestellt wurden. Das war ein mutiger Sprung ins Ungeahnte. Kein rein wirtschaftliches, sondern ein politisches Projekt-im-Werden, das mit konkreten Schritten der Solidarität einen Beitrag zum Weltfrieden leistet und den Krieg in Europa unmöglich machen soll. Das Abenteuer fing mit sechs Mitgliedstaaten an.

Der Fall der Berliner Mauer ermöglichte es, die Befreiung Europas, die 1944 begonnen hatte, wieder aufzunehmen. Mittel- und osteuropäische Länder bekamen die Chance, selbst ihr Ziel zu bestimmen. Die meisten wählten «Europa» und bemühten sich um Aufnahme in die EU und in die NATO. Diese Erweiterung geschah aber nach Beendigung des Kalten Krieges. Als die Bedrohung Europas durch die Sowjetunion wegfiel, ließ die Zusammenarbeit europäischer Staaten nach. Nach dem «Nein» in den Referenden 2005 in den Niederlanden und in Frankreich über ein EU-Grundgesetz geriet das europäische Projekt ins Stocken und versandete teilweise in Bürokratie.

Unsere Aufgabe heute besteht darin, das Gemeinwohl wieder in den Blick zu bekommen. Ohne Europa geht das nicht. Was für eine Macht wird Europa? In dem Zusammenhang wird von «Softpower» Europa gesprochen. Seit 1989 sind aber einige peinliche Ereignisse wahrzunehmen:

Europa war nicht imstande, die *Jugoslawienkrise* zu meistern. Ethnische Säuberungen mit dem Tiefpunkt Srebreniča (1995) sehen uns an als traumatische Ereignisse, die Europa nicht verhindern konnte – das Europa nach Auschwitz.

Dem Vorgehen gegen *Libyen* 2011 fehlte eine kohärente Strategie. Wussten wir, dass Europa seine repressive Grenzüberwachung an Regime wie das von Ghaddafi überlassen hatte? Nachdem das Regime vernichtet war, geriet die Flüchtlingsroute über Libyen außer Kontrolle. Und nachdem die Waffen von Ghaddafi anfangen durch die Sahara umherzuirren, destabilisierte sich die Subsahara, und eine Mission in Mali wurde nötig.

2018 kamen Iran, die Türkei und Syrien bei Putin zur Beratung über die Zukunft *Syriens* zusammen. Europa war nicht dabei, aber es wird den Preis mitbezahlen, wenn der Bürgerkrieg – und damit die Fluchtbewegung – anhält.

Wenn das «Softpower» ist, fragt sich, ob es nicht die Weiterführung ist von Sloterdijks «Absence-Ideologie». Es geht aber nicht nur darum, hohe Werte aufs Papier zu schreiben. Sie sollten auch realisiert werden. Und die Weigerung Europas, eine Macht zu werden, kommt mir heute gefährlich vor. Steht uns eine Zeit bevor, in der brutale Machtkämpfe das internationale Recht beiseiteschieben? Und was könnte an Positivem geschehen, wenn Europa in wichtigen Themen mehr einig wäre als gegenwärtig?

3. Eine komplexe Identität – die Geschichte Europas

Was hält Europa zusammen? Die Frage wird kritisch, weil, was heute die EU ist, als ein west-europäisches Projekt anfing. Inzwischen aber ist es erweitert durch die iberische Halbinsel, das Baltikum, durch Teile Skandinaviens, Mittel- und Osteuropa, den Balkan – alles Regionen mit einer ganz anderen Geschichte. Kennen wir diese «fremde» Geschichte? Wie verhält sie sich zu unserer eigenen Vergangenheit? Sind wir bereit, zuzuhören, zu lernen? Traten diese Regionen Europa bei, oder wurde Europa vereinigt?

Mich beeindruckt der intellektuelle und bürgerliche Mut der siebziger und achtziger Jahre in Zentraleuropa. Vačlav Havel kennen wir als eine Art europäischen Nelson Mandela. Aber kennen wir auch Czesław Miłosz, Adam Michnik, Adam Zamoyski, Josef Tischner, Adam Zagayewski, Jan Patočka, Thomas Halik? Auf Grund ihrer geschichtlichen Erfahrung haben sie manchmal ein schärferes Gespür für die Dinge, um die es geht. Charta 77, Solidarność, die Menschenkette im Baltikum – das erinnert uns an die geglückten Revolutionen der jüngsten Zeit.

Als ich die *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* von Jan Patočka entdeckte, fand ich eine Art von Denken wieder, die im Westen fast verschwunden ist. Dabei geht mir Patočkas Verständnis Europas als einer «Solidarität der Erschütterten» durch den Kopf. Guardini sprach in einem Brief an Reinhold Schneider vom «geheimen Erdbeben».¹¹ Sowohl Guardini wie Patočka gehören der Bewegung der Phänomenologie an. Welcher fruchtbare Austausch ist hier möglich? Und was werden wir über Europa entdecken? Dabei geht es nicht ohne Hoffnung – eine tiefe und fest entschlossene Hoffnung, die diese Suche vorantreibt. Inspirierende Beispiele können helfen. Guardini gehört in diese Reihe.

Anfangs geschah die Aneignung Europas bei Guardini noch im Stillen. Später wurde sie fruchtbar in Schriften wie *Thule oder Hellas?* (1920), *Briefe vom Comer See* (1927), *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (1946); «Europa» und «christliche Weltanschauung» (1955), *Europa, Wirklichkeit und Aufgabe* (1962).

Sind aber eigentlich nicht große Teile seines Werkes ein Ringen um Europa? Schon früh taucht Europa in seinem Denken auf. Guardini sieht, neben dem ›Volk‹, eine zweite, nicht so vordergründige, unmittelbar aus dem Leben springende Wirklichkeit, weil es die Tatsache ›Volk‹ als abgeschlossene Welt nicht mehr gibt. Die Anerkennung Europas als einer Aufgabe gelingt ihm aber nicht innerhalb der Jugendbewegung Quickborn.¹² So geht das Thema sozusagen im Verborgenen seinen Weg. Doch als er 1962 den Erasmuspreis erhält, sieht er sein Werk als eine Summe von Bemühungen um das Werden eines europäischen Bewußtseins. Die Interpretationen Guardinis sind noch immer bedeutsam, denn sie waren ein Beitrag zum menschlichen und geistigen Europa.¹³

Wenn wir von Europa sprechen, sollten wir uns selber mit einbeziehen, uns Europa aneignen. Dabei suche ich ähnlich wie Guardini in ›Staat in uns‹, nach ›Europa in uns‹. Was könnten wir tun?

Zuerst: es gibt einiges in unserer Nachkriegsgeschichte, auf dem auch ein Segen ruht: jahrzehntelanger Frieden, wirtschaftliche Erholung, Wohlstand. Wir sollten das würdigen, sollten, wenn wir über Europa sprechen, auch das Gute nicht verschweigen (segnen, *bene-dicere*, heißt ja wörtlich: gut-sprechen).

4. Frankreich – Deutschland

In seiner Suche nach Europa pflegte Guardini ein besonderes Verhältnis zu Frankreich. Guardini sah zwischen Frankreich und Deutschland ›Europa‹ schon lange im Werden, und er beteiligte sich daran. Er besuchte regelmäßig das Institut Catholique in Paris. Er war bekannt mit Jacques und Raïssa Maritain. Er las Leon Bloy und Romain Roland. Im Wintersemester 1929/30 hielt er eine Vorlesung über Michel de Montaigne. Und ganz wichtig war ihm die Auseinandersetzung mit Blaise Pascal. Daraus entstand sein Buch *Christliches Bewußtsein*¹⁴ – eine von Guardinis stärksten Interpretationen. Auch seine Kulturkritik *Das Ende der Neuzeit*¹⁵ erwuchs aus seiner Auseinandersetzung mit der Weltanschauung Pascals.

Umgekehrt wurde Guardini nach 1945 auch in Frankreich wahrgenommen. Besonders Robert Schuman interessierte sich für ihn und lud ihn nach Paris ein. Wenn Guardini Europa entstehen sah zwischen Deutschland und Frankreich, fragen wir uns, welches Europa im Werden ist zwischen den anderen Nationen und Regionen Europas? Dabei halten Guardinis Interpretationen uns ein anspruchsvolles Maß vor, das uns in der heutigen Situation als Beispiel dienen kann.

Denn wirklich interpretieren heißt nach Guardini

[...] in die Schule eines anderen Geistes zu gehen. Nicht ihn einzuordnen, sondern zu lernen; nicht ihn beurteilen, sondern sich für etwas noch nicht Gewusstes offen zu machen; ihn nicht unter den Maßstab des eigenen Wesens zu stellen, sondern bereit zu sein, über die eigenen Grenzen hinausgeführt zu werden.¹⁶

Damit ging Guardini, nach dem französischen Philosophen Rémi Brague, den «römischen Weg». Die Römer hatten die Fairness einzusehen, dass die Griechen, die sie erobert hatten, eine reichere Kultur als ihre eigene besaßen. Sie vernichteten diese Kultur nicht, sondern umarmten und integrierten sie. Sie wurde das Maß ihrer eigenen kulturellen Bildung. So konnte diese Kultur im Kontext des römischen Reiches wieder fruchtbar werden. Die Römer sperrten sich nicht in Überheblichkeit, sondern öffneten sich für fremde Einflüsse. Das ist der römische Weg.¹⁷

Brague ist damit etwas auf der Spur, was man die inhaltliche Dynamik Europas nennen könnte. Aus Guardinis Haltung spricht ebenfalls dieser «römische Weg». Das gilt auch von der Feststellung, dass Europa eine Kultur ist, die lesen und schreiben lernte in einer Fremdsprache – nicht germanisch oder keltisch, sondern lateinisch und griechisch. So versucht Guardini in seiner Schrift *Thule oder Hellas? Klassische oder deutsche Bildung?* der schwer zugänglichen Eigenart der germanischen Kultur gerecht zu werden und ihr einen Platz im europäischen Konzert anzuweisen.

5. Umformung und Einwurzelung

Aus seiner Rede «Europa» und «Christliche Weltanschauung» (1955) entnehme ich die folgenden Überlegungen:

Der Nationalismus hat gewiss Unheil genug angerichtet; doch es ist sehr die Frage, ob mit seinem Verschwinden nicht auch die Verbundenheit mit dem eigenen Volk und Staat schwächer wird – vielleicht sagen wir besser: ob sie nicht unsicherer, abstrakter zu werden drohe? Was wird aber aus den Werten, die sich früher, wenn auch oft in enger und gewalttätiger Form, an die Nation knüpften? Die Unbedingtheit einer aus Wesen und Schicksal kommenden Liebe und die sittliche Bereitschaft, für sie einzustehen? Welche Möglichkeiten der Umformung und neuen Einwurzelung bestehen hier, und welche Aufgaben entstehen daraus?¹⁸

Erkennen wir in diesen Worten nicht unsere heutigen Probleme wieder? Als beim Brexit-Referendum viele – und gerade junge – Wähler sich nicht beteiligten, führte eine Minderheit der Wahlberechtigten eine politische Entscheidung von weittragender Bedeutung herbei. Sehen wir erst jetzt das Problem, das Guardini vor fast 60 Jahren angedeutet hat? Sind nicht tatsächlich *Umformung* und *neue Einwurzelung* die ganz dringenden Aufgaben für uns heute?

Und droht nicht dessen Fehlen heute Europa zu zerreißen? – Ich zitiere aus seiner Europa-Rede (1962):

Das Europa, von dessen Aufgabe wir gesprochen haben, ist noch nicht da [...] Europa ist etwas Politisches, Wirtschaftliches, Technisches. Vor allem aber eine Gesinnung. Dem Werden dieser Gesinnung stehen starke Hindernisse im Wege [...] Um nur eine Aufgabe zu nennen, an der die Größe des zu Leistenden deutlich wird: Dass Europa werde, setzt voraus, dass jede seiner Nationen ihre Geschichte umdenke; dass sie ihre Vergangenheit auf das Werden dieser großen Lebensgestalt hin verstehe. Welches Maß an Selbstüberwindung und Selbstvertiefung aber bedeutet das!

Dafür, wie wenig selbstverständlich das ist, und wie groß die Gefahr, es zu verfehlen, gibt es in der Geschichte ein warnendes Beispiel. Wir tragen als Element unserer Bildung die Vorstellung der antiken griechischen Kultur in uns, und ich brauche über deren formenden Wert kein Wort zu verlieren. Doch darf nicht vergessen werden, was die Gräköphilen so gern übersehen: dass die Griechen vor der höchsten Aufgabe, die ihnen gestellt war, nämlich die Schaffung eines die Lebensfülle aller Stämme zusammenfassenden Staates, versagt haben [...] Auch Europa kann seine Stunde versäumen.¹⁹

Schlägt diese Stunde nicht gerade heute? Das Zitat gibt die Weitsicht von Guardinis Blick wieder, die keineswegs sich beirren ließ von der Europa-Euphorie der fünfziger- und sechziger Jahre. Er bleibt kritisch und bezieht auch die Gegenposition in sein Denken ein. Das rührt daher, dass Europa erst in den Blick tritt durch eine Erschütterung hindurch. Patočka hat wohl recht: Europa ist eine *Solidarität der Erschütterten*.²⁰ Guardini gehörte gewiss zu diesen Erschütterten. Damit ist Europa eine eigenartig reflexive Perspektive, die erst durch eine Gebrochenheit hindurch aufleuchtet.²¹ Eine Perspektive, die im Grunde auch noch auf der Suche ist nach einer neuen Sprache, die der neuen Wirklichkeit gerecht wird. Europa ist unsere Zukunft.

Für dieses zukünftige Europa wird ein Werk Guardinis besonders wichtig sein. Kein bekanntes Werk – und wohl sein schwierigstes Buch: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.²² Es ist das theoretische Gerüst einer Haltung, die versucht, aus den unterschiedlichen Stellungnahmen der Menschen in den Fragen des Daseins eine aufbauende Kraft zu gewinnen. Eine Kraft, die wir heute auf allen Ebenen brauchen. Auf der Ebene der EU, damit sie keine Bürokratie wird, sondern lernt, Eigensinn und Gemeinsinn konstruktiv miteinander zu verbinden. Auf der Ebene der Staaten, damit sie sich nicht verschließen im nationalen Egoismus. Auf der Ebene der Regionen, damit sie der Würde des Unterschieds gerecht werden und zum Dialog fähig. Auf der Ebene der Personen, damit sie Bürger werden mit Verantwortung für das Gemeinwohl, das uns als Aufgabe anvertraut ist.²³

Um in unserer Aufgabe heute nicht zu versagen, sollten wir uns die Gegensatzhaltung zu eigen machen, damit diese aufbauende Kraft wieder wirksam

wird, die Guardini uns gelehrt hat, wovon sein umfangreiches Werk eindrucksvoll Zeugnis ablegt und die so dringend gebraucht wird, damit die Idee Europa Realität wird.

Anmerkungen

- 1 Gekürzte Version eines Vortrags bei der Guardini Stiftung in Berlin, 26. Januar 2018.
- 2 Stefan WAANDERS, *L'Europe de Romano Guardini. Une polyphonie bien accordée*, in: *Études. Revue de culture contemporaine*, 158^e année, N^o 4206 juin (2014), 53–61.
- 3 Romano GUARDINI, *Die religiöse Offenheit der Gegenwart*, mit einer Einführung von Stefan Waanders, Ostfildern – Paderborn 2008; Stefan WAANDERS, *Unterwegs zur Wahrheit. Ein Versuch über das Denken Romano Guardinis*, in: Arno SCHILSON (Hg.), *Konservativ mit Blick nach vorn*, Würzburg 1994, 35–38; siehe auch: *Romano Guardini (1885–1968)*, Theologische Enzyklopädie Lucepedia, Tilburg University 15 September 2015: <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/guardini-romano/romano-guardini-1885-1968> (abgerufen am 1.8.2018).
- 4 Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlaß hg. von Franz HENRICH, Düsseldorf 1984, 62.
- 5 Romano GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, 15.
- 6 Ebd. 14.
- 7 Romano GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963*, Mainz 1963, 85.
- 8 Christopher CLARK, *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, München 2013.
- 9 Peter SLOTERDIJK, *Falls Europa erwacht*, Frankfurt 1994.
- 10 *Déclaration de Robert Schuman, ministre français des Affaires étrangères, 9 mai 1950*, in: *Les catholiques et l'Europe*, COMECE, Paris 2006, 107–111.
- 11 Romano GUARDINI, *Der Mensch – die Wirkung – Begegnung*, hg. von der Stadt Mainz, Mainz 1979, 30. Siehe auch Anm. 15.
- 12 Josef AUSSEM, «Grüssau», in: *Die Schildgenossen*, 1923, 192.
- 13 Romano GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1977, 428.
- 14 Romano GUARDINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935.
- 15 Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.
- 16 Romano GUARDINI, *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie*, Bern 1946, 27.
- 17 Rémi BRAGUE, *Europe. La voie romaine*, Paris 1992; dt. unter dem Titel: *Europa, eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993; zweite überarbeitete und erweiterte Auflage unter dem Titel: *Europa, seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, Wiesbaden 2012.
- 18 Romano GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, 13f.
- 19 Wie Anm. 15; siehe auch Romano GUARDINI, *Sorge um den Menschen*, Würzburg 1962, 268–270.
- 20 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 157.
- 21 Der Name Europa taucht immer wieder auf nach einer Erschütterung. Nach den Bürgerkriegen in Frankreich bei Maximilien de Béthune, Herzog von Sully, dem Minister von König Henri IV, nach dem Dreißigjährigen Krieg im Westfälischen Frieden, nach den napoleonischen Kriegen im Wiener Frieden, um dann aber wieder zu verschwinden. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist, was heute die Europäische Union genannt wird, ein Versuch für Europa dauerhafterer Institutionen zu bauen.
- 22 Romano GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925 (3. Auflage, mit einem Nachwort von Hanna-Barbara Gerl, Mainz 1985). Eine frühere Fassung erschien als: *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre* (als Manuskript gedruckt Freiburg 1914).
- 23 Der vergessene Roman von Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, Paris 1942, dt. unter dem Titel *Flug nach Arras*, Düsseldorf 2002, gibt ein hochaktuelles Beispiel jener Haltung, die heute von uns im Hinblick auf Europa geleistet werden soll.

Abstract

Seizing Europe in trail of Guardini. European history knows several attempts to govern this part of the world from one centre, but they all failed. So did the attempt to unify it by economics alone, which led into the financial-, economic-, euro-crisis. It is our chance to rediscover the polyphonic character of European identity. This article pays attention to a forgotten voice in the European concert, namely Romano Guardini. Born in Italy, but grown up in Germany he discovered Europe as the only way to live these differences and tensions in a positive way. Receiving the Erasmus Prize (1962) Guardini looked back on his work as a contribution to the genesis of an European consciousness. In the uncomfortable reality of today, faced with tensions between north and south, east and west in Europe, Guardinis interpretations show us examples how to live these tensions in a constructive way transforming them into a dialogue and regaining the common good in Europe. Special attention is asked for Guardinis attitude, theoretically mentioned as *Der Gegensatz. Versuch einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.

Keywords: Europe – complex identity – Guardinis interpretations – endure tensions – dignity of differences

EIN MONUMENTALES LOB DES MONOTHEISMUS

Anmerkungen zu Eckhard Nordhofs Buch «Corpora»

1. Das religionskritische Potential des Monotheismus

In der ersten Ausgabe dieser Zeitschrift im Jahr 2017 hat Eckhard Nordhofen seine Auslegung der vierten Vater-unser-Bitte, der Brotbitte, entwickelt. Sie wendete sich gegen deren «Sattmacher-Lesart» und machte überzeugend deutlich, dass es hier um das «himmlische Brot» geht, dessen Verzehr uns zu Kindern Gottes macht, so dass der Geist Gottes die Möglichkeit gewinnt, zu unserem Geist zu werden. Im Anschluss daran habe ich in derselben Ausgabe dieser Zeitschrift kritisch-weiterführende Gedanken dazu entwickelt.

Nun liegt Nordhofs großes Werk «Corpora» mit dem Untertitel «Die anarchische Kraft des Monotheismus» (Freiburg 2018) vor. Er arbeitet darin die religionsgeschichtlichen Hintergründe auf, in die sich die genannte Auslegung der vierten Vater-unser-Bitte einfügt. Diese Geschichte rekonstruiert er als eine Geschichte der Medien – eben der «Corpora» –, in denen für Menschen die Präsenz des Göttlichen fassbar wird. Während er im Bilderkult des Polytheismus die Neigung diagnostiziert, sich des Göttlichen im Namen der vielfältigen menschlichen Bedürfnisse zu bemächtigen, erkennt er im Monotheismus die Anerkennung Gottes als des Einen und zugleich unverfügbar Anderen.

Mit dieser Position tritt er einer Monotheismuskritik entgegen, die erstmals im Jahr 1979 explizit in Odo Marquards «Lob des Polytheismus» formuliert wurde. Sie fand in den 90er-Jahren ihre Weiterführung bei Jan Assmann, der in der «mosaischen Unterscheidung» zwischen dem einen Gott und den Götzen den Ursprung einer nicht nur religiösen Intoleranz und Gewaltbereitschaft erkannte. Assmann hat diese These freilich – nicht zuletzt auch in der Auseinandersetzung mit seinen theologischen Gesprächspartnern – in mehrfacher

Hinsicht modifiziert und konkretisiert. So arbeitet er in seinen letzten Publikationen in der Genese des Monotheismus weniger dessen nach außen gerichtete Ablehnung anderer Religionen als vielmehr diejenige Disziplinierungsfunktion nach innen heraus, die er als «Monotheismus der Treue» gewinnt. Sie wird für Assmann etwa in der biblischen Erzählung vom goldenen Kalb deutlich, dessen Verehrer im Namen des einen Gottes umgebracht werden. In diesem Massenmord am Sinai erkennt dann wiederum Peter Sloterdijk ein religiöses Urgeschehen, in dem erstmals Menschen für ein Prinzip massenhaft töten, so dass hier wirkungsgeschichtlich bereits das angelegt sei, was in der Neuzeit Robespierre und die Jakobiner weitergeführt haben.

Demgegenüber formuliert Eckhard Nordhofen gegenläufig zu Marquards «Lob des Polytheismus» ein monumentales Lob des Monotheismus. Dabei bestreitet er keineswegs diejenigen Gestalten seiner Wirkungsgeschichte, die von den genannten Autoren kritisiert werden. Er warnt jedoch davor, dessen Wesen mit bestimmten Formen seiner Wirklichkeitsgestalt zu verwechseln. Denn bereits in seinem Wesen sei diejenige Kritik an seinen Fehlformen angelegt, die Assmann und Sloterdijk von außen anbringen zu müssen meinen. Dazu setzt Nordhofen wiederum zwei Instanzen in ein Verhältnis wechselseitiger innerer Herausforderung, die in der Neuzeit uns in einem Widerspruch entgegentreten: vernunftgeleitete philosophische Religionskritik und Religion. Denn längst bevor Gott im neuzeitlichen Atheismus verdächtigt wurde, eine Projektionsgestalt menschlicher Bedürfnisse zu sein, gab es in der Antike eine zweifache Quelle solcher Religionskritik.

2. Griechische und biblische Aufklärung

So wie nämlich Karl Jaspers in der von ihm so genannten «Achsenzeit» (800–200 v. Chr.) in den großen Kulturkreisen der Welt unabhängig voneinander einen Durchbruch menschlicher Reflexion auf das Gegebene feststellt, konstatiert Nordhofen im sechsten Jahrhundert v. Chr. sowohl in der Kultur Griechenlands als auch in der Israels einen reflexiven Durchbruch des Monotheismus. Dieser ist *reflexiv*, weil er die Vielfalt der von Menschen verehrten Götter als Projektionsgestalten menschlicher Bedürfnisse kritisiert. Dazu bedient er sich derjenigen Argumente, die fast 2500 Jahre später in der atheistischen Religionskritik der Neuzeit wieder auftauchen, gebraucht sie aber in religiöser Absicht. Denn der griechische Philosoph Xenophanes wie auch der biblische Prophet Deuterocesaja verspotten zeitgleich den polytheistischen Bilderkult im Namen des einen Gottes als Ausgeburt menschlicher Gestaltungskraft und betonen, dass dieser eine Gott kein Ding in der Welt sei. Damit dokumentiert

Nordhofen in beiden Traditionen des Monotheismus die Wirksamkeit eines Aufklärungsimpulses, der offensichtlich «in der Luft lag», und er spricht in dieser Hinsicht von griechischer bzw. biblischer Aufklärung.

Im Anschluss an diesen Befund stellt er nun die Frage, warum sich wirkungsgeschichtlich der biblische und nicht der griechische Monotheismus durchgesetzt habe. Seine frappierende Antwort lautet: weil das Judentum mit der Schrift ein kultfähiges Medium an die Stelle der polytheistischen Bilder verehrung setzen konnte.

Zum Verständnis dieser Antwort ist es nötig, zunächst den Unterschied zwischen den Medien Bild und Schrift klarzustellen, um sich dann des Unterschiedes zwischen griechischen und hebräischen Schriftzeichen zu vergewissern. Damit gelangt Nordhofen zugleich zum Kern seiner Gedankenführung, die sich schon im Untertitel des vorliegenden Werkes ankündigt. Denn die Frage nach den «Corpora» will wissen, welche Dinge in der Welt geeignet sind, jene eine göttliche Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, die selber kein Ding in der Welt ist. Und «die anarchische Kraft des Monotheismus» zeigt sich darin, dass sie dabei die bleibende Differenz zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten wachruft.

3. Ein Medium der Differenz

Dem Medium Bild ist eine große Simulations- und Suggestionskraft eigen. Es entwickelt im Betrachter die Neigung, das Darstellende mit dem Dargestellten zu verwechseln. So sind die Götterbilder und –statuen einerseits Produkte menschlicher Gestaltungskraft, bedienen aber andererseits das menschliche Bedürfnis, das Unfassbare fassbar und das Unverfügbare verfügbar zu machen. Demgegenüber macht die monotheistische Religionskritik klar, dass die Götterstatuen Machwerke des Menschen sind, die dieser imaginär beseelt, um dann gegebenenfalls durch Gebete und Opfergaben eine gute Reise von einem Stück Holz zu erbitten, das dünner ist als die Schiffsplanken, denen er sich anschließend anvertraut (vgl. Weish 14, 1). Die Zerstäubung des goldenen Kalbes durch Mose macht Nordhofen dann als handlungssprachlichen Ausdruck dieser Religionskritik verständlich.

Faszinierend ist, wie er dabei vertraute biblische Texte in ein ganz neues Licht stellt. Im gegebenen Zusammenhang ist dies etwa bei der jahwistischen Darstellung der Erschaffung des Menschen der Fall. Während eine zeitgenössische Pose vermeintlicher Aufklärung sich gerne allenfalls milde lächelnd über die Geschichte von Adam und Eva erhebt, macht Nordhofen die Erschaffung des Menschen als monotheistische Umkehrung desjenigen Prozesses dar, mit

dem der Mensch sich seine Götter schafft: Der Mensch selbst wird zum Bild Gottes, wenn dieser ihn aus dem Boden des Ackers formt und ihn anschließend beseelt, indem er ihm seinen Lebensatem einbläst.

Die Schrift erweist sich nun als das geeignete Medium, um mit den Mitteln dieser Welt den einen Gott gegenwärtig werden zu lassen, der kein Ding in der Welt ist und darum mit den dinghaften Mitteln dieser Welt auch nicht bleibend festgehalten werden kann. Denn anders als das Bild macht die Schrift etwas präsent, ohne seinen gleichzeitigen Entzug zu verleugnen. In ganz besonderer Weise gilt dies für das Tetragramm JHWH, mit dem Gott kraft eines Namens gegenwärtig ist, der zugleich seine Unverfügbarkeit wahrt. Damit ist die Schrift als das Medium der Differenz verständlich geworden. Aber worin besteht nun die spezifische Kultfähigkeit, kraft derer sich der Monotheismus in der jüdischen und nicht in der griechischen Tradition durchsetzen konnte?

Die hebräische Schrift verfügte gegenüber dem griechischen Alphabet über eine zweifache Distanz zur Alltagssprache. Anders als das griechische Alphabet besaß die hebräische Schrift keine Vokale. Denn mit Letzteren war die griechische Schrift alltagstauglich geworden. Sie war damit auf die mündliche Rezitation eines Textes durch eine menschliche Stimme angelegt, wie schon das Wort «Vokal» (vox: die Stimme) etymologisch deutlich macht. Auf diese Weise wurde der ursprüngliche Autor eines Textes im Akt des Sprechens wieder gegenwärtig. Die konsonantischen Schriftzeichen des Hebräischen bedeuteten jedoch einen Abstand zum Akt des alltäglichen Sprechens. Diese Distanz zum Alltag vergrößerte sich noch einmal dadurch, dass die hebräischen Schriftzeichen zu einem Zeitpunkt diese religiöse Qualifikation gewannen, als das Aramäische bereits zur Alltagssprache geworden war. Diese zweifache Differenz zur gesprochenen Sprache verlieh der hebräischen Schrift einen alteritären Glanz und machte sie dort kultfähig, wo sie die Gegenwart des zugleich sich entziehenden Gottes anzeigte.

4. Ein Ikonoklasmus der Schrift

Freilich übernimmt der biblische Monotheismus vom überwundenen Polytheismus nicht nur die Kultfähigkeit seiner Bilder und Götterstatuen, sondern auch die Gefahr, sich des göttlichen Willens zu bemächtigen. Daraus folgt wiederum die weitere Gefahr, die Menschen danach zu klassifizieren, ob sie der Schrift die gebotene Verehrung entgegenbringen oder nicht. Damit spricht Nordhofen genau dasjenige Problem an, das Jan Assmann im genannten «Monotheismus der Treue» erkennt. Freilich sieht er diese Gewaltaffinität nicht erst bei Assmann entlarvt, sondern bereits in der johanneischen Perikope von der

– verhinderten – Steinigung der Ehebrecherin (vgl. Joh 8, 1–11). Während die «Schriftler» – ein von Nordhofen geprägter Neologismus für diejenigen, die in der «Grapholatrie», dem Schriftkult, gefangen sind – unter Berufung auf das Gesetz des Mose die Steinigung der Frau verlangen, schreibt Jesus auf den Boden. Dies ist das einzige Mal, dass Jesus sich des Mediums Schrift bedient, und man sollte eigentlich erwarten zu erfahren, was er hier schreibt. Darauf wartet der Leser jedoch vergeblich. Aber *dass* Jesus mit dem Finger auf den Staub des Bodens schreibt, ist dem Verfasser des Johannesevangeliums offensichtlich so wichtig, dass er es noch einmal wiederholt. Auflösbar ist diese Paradoxie dann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums das «Wort», das bisher im Medium der Schrift präsent war, nun im Medium des Fleisches begegnet (vgl. Joh 1, 14). Dann nämlich schreibt der Finger Gottes, der am Sinai noch die Gesetzestafeln aus Stein beschrieben hat, hier nun in den Staub des Tempelbodens. Auf diese Weise vollzieht Jesus mit dem Medium Schrift auf seine Weise genau denjenigen Ikonoklasmus, den Mose vorgenommen hatte, als er das goldene Kalb in Staub verwandelte. So bringt auch Jesus wieder das privative Moment des Monotheismus zur Geltung, indem er die Unverfügbarkeit des göttlichen Willens medienkritisch artikuliert. Zugleich setzt er damit ein neues Medium in Kraft: das des Fleisches. An die Stelle der «Inlibration», der «Buchwerdung» des göttlichen Willens, tritt dessen Inkarnation, seine Fleischwerdung.

5. *Die Fortsetzung der usurpatorischen Versuchung*

Nun weiß Nordhofen sehr genau, dass die usurpatorische Versuchung für uns nicht schon dadurch gebannt ist, dass Gott uns jetzt in Gestalt des Menschen Jesus leibhaftig entgegentritt. In dieser Hinsicht habe ich auf eine Weise, die über Nordhofens Darlegungen hinausgeht, in meinem genannten Communio-Artikel bereits darauf aufmerksam gemacht, dass schon die Evangelien diese Versuchung mehrfach bezeugen. Denn Petrus will für Jesus eine Hütte bauen (vgl. Mt 17, 4). Er will ihn angesichts seiner Todesankündigung nicht hergeben (vgl. Mt 17, 22) und greift anlässlich seiner Gefangennahme sogar zum Schwert (vgl. Joh 18, 10). Entsprechend streiten sich die Jünger darum, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mt 18, 15) und beim himmlischen Gastmahl die Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken Jesu einnehmen dürfe (vgl. Mt 20, 22–28). Demgegenüber macht Nordhofen mit Recht auf die «passagere» – die vorübergehende – Gestalt aufmerksam, die der Gottespräsenz im Fleisch eigen ist. Denn die geläufige Übersetzung von Joh 1, 14, dass das fleischgewordene Wort unter uns «gewohnt» habe, müsste eigentlich lauten, dass es unter uns

«gezeltet» habe. In diese Erkenntnis fügt sich, dass die Emmaus-Jünger Jesus erst in dem Moment wahrnehmen, wo er sich ihnen bereits wieder entzogen hat – vergleichbar mit der Gotteserfahrung des Mose, der am Sinai Gott nur als Vorübergehenden erkennt.

Damit ist zugleich die Paradoxie als die geeignete Sprachgestalt bestimmt, um die Gegenwart eines Gottes zu bezeugen, der kein Ding in der Welt und doch in der Welt ist: So brennt der Dornbusch, verbrennt jedoch nicht, und wenn Mose Gott «von Angesicht zu Angesicht» schaut, sieht er in Wirklichkeit nur seinen Rücken. Gleiches gilt für Maria Magdalena, die am Grab den auferstandenen Jesus sieht und sich in Wirklichkeit von seiner physischen Erscheinung abwendet, als es heißt, dass sie sich ihm zuwende (vgl. Joh 20, 16). Genauso muss auch Jesus als das menschengewordene Wort Gottes aus seiner objekthaften Fixierbarkeit heraustreten, wenn im gläubigen Bekenntnis *zu ihm* nicht die gleiche usurpatorische Versuchung wirksam werden soll, die *in ihm* überwunden ist. Auch wenn Nordhofen sich auf das folgende Jesuswort nicht explizit bezieht, dürfte es doch genau seinen Gedanken von der «passageren» Gottespräsenz belegen: Jesus richtet sich nämlich an seine Jünger mit der Bemerkung, es sei gut für sie, wenn er fortgehe, weil nur auf diese Weise sein Geist zu ihrem Geist werden könne (vgl. Joh 16, 7). An denjenigen Gott zu glauben, der in Jesus Christus im Medium des Fleisches begegnet, bedeutet also, an seiner Gotteskindschaft teilzuhaben. Diejenige Inkarnation, die in Jesus Christus geschehen ist muss sich darum in uns selber fortsetzen.

6. «Inkarnation für alle»

Nordhofen spricht hier durchaus provozierend von einer «Inkarnation für alle», weiß aber, dass die horizontale Inkarnation in uns stets hinter der vertikalen Inkarnation in Jesus Christus zurückbleibt und wir aufgrund unserer Prägung durch die Sünde immer nur annäherungsweise zu derjenigen Gotteskindschaft gelangen, die in Christus realisiert ist.

An dieser Stelle gewinnt nun das Vater-unser eine Schlüsselfunktion, denn dessen Bitten gelten in einer konsekutiven Ordnung dem Wunsch, dass unser Wille ganz vom göttlichen Willen durchdrungen werde. Weil aber keineswegs ein für alle Male sichergestellt ist, worin der Wille Gottes besteht, muss dieser mit jedem Tag neu angeeignet werden. Derjenige, der danach strebt, vom göttlichen Willen durchdrungen zu werden, hat freilich keine Garantie dafür, dass sein Wille jetzt schon der Wille Gottes ist. Die Bitte, Gott möge uns nicht in Versuchung führen, erklärt darum Gott nicht zum Versucher, sondern gilt der genannten Gefahr, sich dabei an die Stelle Gottes zu setzen.

7. Weiterführende Fragen

Gerade wenn man Nordhofen bis hierhin folgt, stellen sich aber auch die angedeuteten weiterführenden Fragen:

Wenn der Wille Gottes nicht im Modus der Schrift ein für alle Male gegeben ist, sondern täglich neu angeeignet sein will, und wenn wir weiterhin der genannten usurpatorischen Versuchung ausgesetzt sind, bedarf es dann nicht eines Kriteriums, um den göttlichen Willen vom menschlichen zu unterscheiden? Und führt diese Frage nach einer «Unterscheidung der Geister» nicht wieder zur Heiligen Schrift als einer «norma normans non normata» zurück? Vor allem: Droht die «anarchische Kraft des Monotheismus» ohne ein solches Kriterium nicht in eine ganz andere Gestalt von Anarchie – nämlich im totalitären und fundamentalistischen Sinne – abzustürzen?

Der Monotheismus ist dank der Kultfähigkeit der hebräischen Schrift geschichtlich wirkmächtig geworden. Steckt aber das usurpatorische Moment, auf das Assmann und Sloterdijk den Monotheismus festlegen, nicht in genau demjenigen kultischen Bedürfnis, dem die Schrift hier entgegenkommt? Wenn dem so wäre, dann wäre der Grund für die Wirkmächtigkeit des Monotheismus auch der Grund seiner Gefahr.

Nordhofen bezieht sich mehrfach darauf, dass nach Paulus der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht (vgl. 2 Kor 3,6). Dieses Pauluswort erscheint wie ein Kommentar zu der Geschichte von der Ehebrecherin. So ist es dann auch konsequent, wenn Paulus an die Gemeinde in Korinth die Forderung richtet, sie selbst möge zum Brief Christi werden, und zwar «geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch» (2 Kor 3,3). Allerdings trägt Paulus in den auch von ihm geforderten Medienwechsel eine wichtige Differenzierung ein. Zwar spricht er vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13), betont aber im Römerbrief, dass das Gesetz «vom Geist bestimmt» (Röm 7,14) sei, so dass es zum Fluch erst durch den Menschen werde. Denn dieser sei «Fleisch, das heißt verkauft an die Sünde» (ebd). Ist dann aber die usurpatorische Gefahr durch den Medienwechsel von der Schrift zum Fleisch für uns wirklich überwunden, oder hat sie nur ihre Gestalt gewechselt?

All diese Fragen laufen in einer letzten zusammen, die da lautet: Ist dann nicht das jeweilige Medium, sondern vielmehr die sündhafte Prägung des menschlichen «Fleisches» das primäre Problem? Und sind die Medien dann nicht nur sekundär und insoweit kritikbedürftig, wie sich in ihnen das aus dem «Fleisch» kommende usurpatorische Bedürfnis spiegelt?

Abstract

A Monumental Praise of Monotheism. On Eckhard Nordhofen's study «Corpora». In his book «Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus» Eckhard Nordhofen shows that the innermost impulse of monotheism enlightens the mechanisms of violence that were historically developed by monotheistic religion itself. Jan Assmann and Peter Sloterdijk called these mechanisms the essence of monotheism. According to Nordhofen, to replace idolatry with Holy Scripture as the object of cultic worship was the reason for the success of biblical monotheism. It furthermore overcame its affinity to violence by the concept of incarnation. But is this really the end of its inclination to violence?

Keywords: monotheism – violence – cult – liturgy – enlightenment

DYNAMIK DES DOGMAS

Seit es katholische Dogmengeschichtsschreibung und Theoriebildung zur Dogmenentwicklung gibt, zählen sie zu den riskanten und kontroversen, im Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt oftmals prekären (275), in der Sache aber höchst spannenden und lehrreichen Gegenständen der systematischen Theologie. Dabei fehlt es auch heute nicht an Stimmen, die ein Werden und Wachsen und womöglich sogar die Reformulierung oder Korrektur kirchlicher Lehre *per definitionem* für unmöglich bzw. für illegitim halten. Was wahr ist, ist in dieser Optik für alle Menschen aller Zeiten wahr; die Dogmatisierung hebt lediglich ins Wort, was immer schon im dann definierten Sinne gilt. In dieser Perspektive kann Dogmengeschichtsschreibung freilich nur apologetische Doxographie sein: «theologischer» Nachweis lehramäßiger Kontinuität – sogar dann, wenn kirchliche Lehrbildung offenkundige Neuerungen einführt, wie es bereits den *zeitgenössischen* Debatten zufolge bei den einzigen dogmatischen Definitionen der jüngeren Vergangenheit, den Papst- und Mariendogmen von 1854, 1870 und 1950, der Fall war. Manch dringliche Lehrentwicklung der Moderne scheiterte demgegenüber an ebendieser Konstruktion doktrinaler Kontinuität, wie man anlässlich *aktueller* Debatten zur katholischen Lehre in unterschiedlichen Themenfeldern (z.B. *Humanae vitae*, *Ordinatio sacerdotalis*) lernen kann.

Michael Seewald setzt bereits mit dem Titel seines Buches einen nüchternen Kontrapunkt gegen solche ahistorischen Konstruktionen einer immerwährenden Selbigkeit und systemischen Logik kirchlicher Lehre. *Dass* Glaubenslehren sich entwickeln, lässt sich schlechterdings nicht leugnen; spannend wird es dort, wo man eben diese historische Dynamik und ihr Potenzial für Gegenwart und Zukunft theologisch reflektiert (274). Er schreibt eine *Geschichte der Lehrentwicklung* in Bezug auf das *Problem der Lehrentwicklung*. Die Theoriebildung zur Dogmenentwicklung wird also selbst zum Gegenstand einer dogmengeschichtlichen Abhandlung.

Seewald liefert begriffsgeschichtliche Studien zum Terminus «Dogma», der erst in der Neuzeit meint, was heutzutage ganz selbstverständlich mit ihm verbunden wird: eine von Gott geoffenbarte Lehre, die verbindlich von der Kirche vorgelegt wird und deren Leugnung Häresie bedeute. Markante Punk-

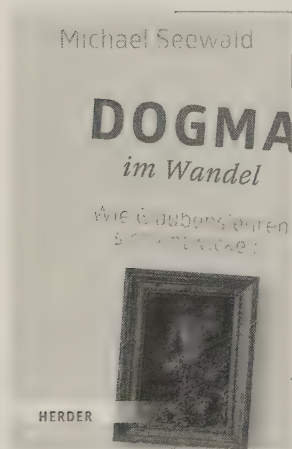
te dogmatischer Auseinandersetzung wie das Dogma von Nicaea, der Filioque-Streit oder die erwähnten Definitionen des 19. und 20. Jahrhunderts dienen als Exempel, um Lehrentwicklungen zu erläutern. Mit Hilfe einer chronologischen, durchweg systematisch interessierten Durchsicht theologischer Ansätze führt Seewald seine Leser souverän durch ein komplexes und höchst dynamisches Feld. Nebenbei erschließt er neue Perspektiven auf Begrifflichkeit und Bedeutung von Glaube, Offenbarung und Dogma. Vermeintlich hinlänglich bekannte (z.B. Vinzenz von Lérin, John Henry Newman), aber auch vergessene Ansätze zum Verständnis der Entwicklung kirchlicher Lehre werden sorgfältig hinsichtlich ihrer Voraussetzungen, Anliegen, Möglichkeiten und Grenzen erläutert, ihre landläufige Einordnung dabei bisweilen gegen den Strich gebürstet.

Die Neuscholastik beispielsweise erweist sich bei aller historischen Sterilität als bunter denn gedacht, und manch theoretische Errungenschaft des

20. Jahrhunderts, namentlich die Beschreibung der Geschichtlichkeit des Dogmas (Rahner, Ratzinger, Kasper), entlässt neue Ambivalenzen. Wo man, was Konsens sein dürfte, Offenbarung von ihren misslich so genannten «Quellen», Schrift und Tradition, unterscheidet und kirchliche Lehre auf Offenbarung hin relativiert (Ratzinger), wo man das Dogma konsequenter Weise nicht ein «Wort Gottes, sondern ein Wort *der Kirche* [nennt], durch das diese verbindlich versucht, das Wort Gottes in die Zeit hineinzusprechen» (264), entsteht einerseits ein enormes kritisches Potenzial gegenüber fixierten Lehren, Strukturen und Bräuchen. Das heutige personale und geschichtliche Offenbarungsverständnis

ist aber andererseits «anfällig für Instrumentalisierungen, in der die Macht der Autorität die Kraft der Argumente zu ersetzen droht, weil den Argumenten gleichsam das positive Material [die «Vorlage» in Schrift und Tradition] [...] entzogen wird» (261). Nun wird es möglich, «Dinge als geoffenbart [zu] verkünden [lehramtlich zu fixieren], deren Geoffenbartsein sich anderen Mitgliedern der Kirche nicht unbedingt erschließt» (261).

In Seewalds materialreichem Durchgang durch die Theoriebildung zur Lehrentwicklung treten diverse geschichtlich realisierte Möglichkeiten zutage, Glaube und Offenbarung, Bibel und Dogma, Wahrheit, Sprache und Geschichte sowie Theologie und Lehramt in ein Verhältnis zu setzen. Das irritiert gewohnte Denkweisen und Strukturen und weitet den Horizont des Denkbaren. Deutlich wird: «Die auf den ersten Blick starre Dogmenkonzeption des



katholischen Lehramtes verdankt sich selbst einer Dynamik der Entwicklung und Veränderung, die bis in die jüngste Vergangenheit reicht.» (50) Solche Beobachtungen, die er quellennah entwickelt, kundig kontextualisiert und pointiert benennt, machen den Reiz dieses Buches aus. Ausgesprochen hilfreich ist darüber hinaus Seewalds idealtypische Paradigmatik entwicklungstheoretischer Ansätze (276–280), die er als systematischen Ertrag der Studie präsentiert.

Was er nicht liefert und ausdrücklich nicht liefern will, ist eine Metatheorie zur Dogmenentwicklung, eine theologische Beurteilung konkreter dogmatischer Festlegungen oder eine Wunschliste dogmatischer Veränderungen. Das würde das Anliegen seiner Untersuchung konterkarieren und ihren Gegenstand überfordern. «Theologische Entwicklungstheorien bieten keine dogmatische Weltformel, haben aber die Aufgabe, den Raum des *Möglichen* gegenüber seinen beiden Bestreitungen – dem angeblich *Unmöglichen* und dem angeblich *Notwendigen* – offenzuhalten.» (270) Das Grundproblem aller Dogmengeschichte und Lehrentwicklung, «die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität zu bedenken» (19) und auszubalancieren, damit Kirche apostolische Kirche bleibt, muss ohnehin jede Zeit neu bearbeiten. «Dabei kommt dem doktrinalen Element eine gewichtige, aber nicht die wichtigste Rolle zu» (286). Eine Reduktion der Frage, was die Identität und Kontinuität *der Kirche* garantiere, auf den Nachweis der Identität und Kontinuität *kirchlicher Lehren*, führt jedenfalls, wie die anhaltenden Debatten um *Amoris laetitia* zeigen, nicht weiter. Konstruktiver und theologisch angemessener dürfte die «*ekklesiale* Verortung der Kontinuitätsproblematik» (290) sein, die Seewald als Quintessenz der von Benedikt XVI. vorgeschlagenen «Hermeneutik der Reform» expliziert: Was Kirche mit sich identisch sein lässt, ist keine Liste von Lehrsätzen, sondern die Selbigkeit des Subjekts Kirche durch all ihre geschichtlichen Wandlungen hindurch. So könnten auch «jenseits von Reförmchen, die bei rein doktrinaler Betrachtung von manchen bereits als Bruch wahrgenommen werden, [...] ganz andere Horizonte in den Blick geraten» (290).

Julia Knop

Michael SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Herder: Freiburg – Basel – Wien 2018, 334 S., € 25,00.

STEFAN GEORGE

Leo XIII

Heut da sich schranzen auf den thronen brüsten
Mit wechslermienen und unedlem klirren:
Dreht unser Geist begierig nach verehrung
Und schauernd vor der wahren majestät
Zum ernsten väterlichen angesicht
Des Dreigekrönten wirklichen Gesalbten
Der hundertjährig von der ewigen burg
Hinabsieht: schatten schön erfüllten daseins.

Nach seinem Sorgenwerk für alle welten
Freut ihn sein rebengarten: freundlich greifen
In volle trauben seine weissen hände ·
Sein mahl ist brot und wein und leichte malve
Und seine schlummerlosen nächte füllt
Kein Wahn der ehrsucht · denn er sinnt auf hymnen
An die holdselige Frau · der schöpfung wonne ·
Und an ihr strahlendes allmächtiges kind.

»Komm heiliger Knabe! hilf der welt die birst
Dass sie nicht elend falle! einziger retter!
In deinem schutze blühe mildre zeit
Die rein aus diesen freveln sich erhebe ..
Es kehre lang erwünschter friede heim
Und brüderliche bande schlinge liebe!«
So singt der dichter und der seher weiss:
Das neue heil kommt nur aus neuer liebe.

Wenn angetan mit allen würdezeichen
 Getragen mit dem baldachin – ein vorbild
 Erhabnen prunks und göttlicher verwältung –
 ER eingehüllt von weihrauch und von lichtern
 Dem ganzen erdball seinen segen spendet:
 So sinken wir als gläubige zu boden
 Verschmolzen mit der tausendköpfigen menge
 Die schön wird wenn das wunder sie ergreift.



George huldigt Leo XIII. – Zur lyrischen Vision eines «schön erfüllten daseins»

Am 12. Juli 2018 jährt sich zum 150. Mal der Geburtstag des Dichters Stefan George, geboren in Büdesheim bei Bingen. In vielen seiner Gedichte verarbeitete er, was die Mentalität seiner rheinischen Heimat prägte, die Gegenwart altrömischer wie auch katholischer Denkmäler und Erinnerungen. Wir blicken anlässlich des Jubiläums auf Georges Zyklus der «Zeitgedichte» (entstanden 1897 bis 1904), eingereiht in die Lyriksammlung *Der siebente Ring* (1907). In Gedichten unter anderem auf bekannte historische Personen, geschrieben in achtzeiligen reimlosen Strophen mit fünfhebigen, keinesfalls immer regelgerecht alternierenden Jamben wird hier mit zeitkritischen Reflexionen der Bogen von Dante über Goethe bis hin zu Nietzsche geschlagen. Direkt vor einem Gedicht auf die «Gräber in Speier» steht mit dem lapidaren Titel *Leo XIII* das hier abgedruckte Versgebilde auf den altgewordenen Papst (1810–1903), den George 1898 auf dem Petersplatz bei der Erteilung des apostolischen Segens erlebte.¹

Die letzte Strophe zeigt den Papst mit seinen Würdezeichen, den deutschen Dichter aber, wie er überwältigt zu Boden sinkt, inmitten einer Menge: «Die schön wird wenn das wunder sie ergreift.» Ästhetische und moralische Weltordnungen scheinen in einem Augenblick zur Deckung zu kommen. Anders die ersten Verse. George kontrastiert der väterlichen «majestät» Leos XIII. eine Gegenwart, «da sich schranzen auf den thronen brüsten / Mit Wechslermienen und ununedlem klirren», was gewiss auch auf Kaiser Wilhelm II. bezogen werden konnte, auf jeden Fall gegen die Mischung von Geldsackgesinnung und großspurigem Rittergehabo protestiert. Georges «Geist», so lesen wir, war «begierig nach verehrung», kannte in Leo den Kirchenfürsten in Personalunion mit dem fruchtbaren, allerdings lateinischen Dichter, der außer den von Geor-

ge benannten «hymnen / An die holdselige Frau», die Gottesmutter Maria, auch mancherlei zeitkritische Gedichte schrieb und angeblich seinen Vergil und Horaz im Kopf hatte. In der zweiten Strophe erscheint der Papst neben seinem «sorgenwerk für alle welten» als ein auch an die Mosel versetzbarer Hobbywinzer. George kombiniert die eucharistischen Substanzen von «brot und wein» mit der «leichten malve»: ein wörtliches Horazzitat nach dem Apologedicht *carm.* 1,31,15f: «*me pascunt olivae, me chichorea levesque malves*».

Indem George auf Leos Horazverehrung anspielt, bereitet er die Tatsache vor, dass er in der dritten Strophe wörtlich in eigener Übersetzung aus einer vorweihnachtlichen Christuselegie Leos (*In praeludio natalis Iesu Christi Domini nostri*) einige Verse übernahm. George besaß ein in Italien erschienenes Bändchen (gekauft 1903) mit lateinischen Gedichten Leos und kannte gerade dieses späte Gedicht auch in einem Zeitungsausschnitt von 1901. So lesen wir bei George in seiner deutschen Version (V. 17–20, daktylisch aufgelockerte Jamben) Leos Verse V. 13–16, der hier ausdrücklich als *poeta vates*, als «dichter» und «seher» bezeichnet wird:

Adsis, sancte puer, saeclo succurre ruenti,
 Ne pereat misere; tu Deus una salus.
 Auspice te terris florescat mitior aetas,
 Emersas e tantis integra flagitiis

Auch V. 22 («Und brüderliche bande schlinge liebe») stammt wörtlich aus Leos Schlussdistichon (V. 24): «*Pectora fraterno foedere iungat amor.*»

Wilhelm Kühlmann

Anmerkungen

- 1 Ich zitiere, selbstverständlich unter Beibehaltung der eigentümlichen Georgischen Zeichensetzung und Rechtschreibung, nach Stefan GEORGE, *Sämtliche Werke in 18 Bänden*, Band VI/VII: Der siebente Ring, Stuttgart 1986, 20f. Zu diesem Gedicht und seinem Kontext vgl. Wolfgang BRAUNGART, *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale in der Literatur*, Tübingen 1997, 187–192; Wilhelm KÜHLMANN, *Elegante Frömmigkeit – Papst Leo XIII. (1810–1903) in seiner lateinischen Lyrik*, in: *Nach hundert Jahren – Rückblick auf Papst Leo XIII. 1878–1903*, Neustadt a.d. Aisch 2003 (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 3), 61–84.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (hanna-barbara.gerl-falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).

GND: 11581812X.

STEPHAN HERZBERG

Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie und Praktische Philosophie, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt

(herzberg@sankt-georgen.de). GND: 1036650308.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin, D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974

WILHELM KÜHLMANN

Germanistisches Seminar, Universität Heidelberg, Hauptstr. 207-209, D-69117 Heidelberg (wilhelm.kuehlmann@gs.uni-heidelberg.de). GND: 121226689.

GERD NEUHAUS

Burgstr. 53c, D-45289 Essen (prof.dr.gerd.neuhaus@t-online.de). GND: 124747647.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien (ludger.schwiendorst-schoenberger@univie.ac.at).

GND: 112088961.

MICHAEL SCHNEIDER SJ

Willibaldinum, Leonrodplatz 3, D-85072 Eichstätt (mschneider@bistum-eichstaett.de). GND: 131480855.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

STEFAN J.M. WAANDERS

Obrechtsingel 17, NL-5262 HZ Vught (stefanwaanders@gmail.com).

PETER WALTER

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, D-79085 Freiburg i. Br. (peter.walter@theol.uni-freiburg.de). GND: 124625762.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3, D-56179 Vallendar (haborowski@pthv.de). GND: 124009832.

EUROPA

Editorial

Über Europa, über die politische Lage im europäischen Raum wird zur Zeit viel nachgedacht und diskutiert. Die Debatten stehen im Zeichen einer offenkundigen politischen Krise. Fragen werden aufgeworfen, die früher kaum gewagt wurden: Hat der Kontinent in einer Welt der Riesen – China, Indien, die USA, Russland – überhaupt noch Gewicht, ist er in einer globalen Welt noch wahrnehmbar? Ist Europa fähig zu eigenständigem Handeln – einem Handeln, das alle Mitgliedstaaten der EU verpflichtet? Bildet Europa für sie alle ein *gemeinsames* Vaterland – oder setzt es sich zusammen aus vielen einzelnen Vaterländern, die nur provisorisch miteinander in Kontakt sind? Werden die 28 Nationen der EU künftig in einem europäischen «Staatenverbund» aufgehen, oder stehen alle nur vereinzelt für sich selbst – und oft auch im Gegensatz zueinander?

COMMUNIO hat das Thema «Europa» seit jeher – wie könnte es anders sein! – nicht nur unter politischen, sondern auch unter religiösen Gesichtspunkten betrachtet. Dies lag umso näher, als die Europäische Gemeinschaft ihr Leben dem Anstoß katholischer Staatsmänner verdankt. Der Prozess der europäischen Einigung berührt auch die Religionsgemeinschaften. Zwar hat die Europäische Union keine Kompetenz, das Religionsrecht ihrer Mitgliedstaaten zu vereinheitlichen. Indirekt beeinflusst sie freilich dessen Entwicklung, und das in wachsendem Maß. So wirft zur Zeit die Rechtsprechung europäischer Gerichte die Frage auf, wie weit die Spielräume, die das deutsche Arbeitsrecht den Kirchen bietet, in künftigen europäischen Regelungen noch erhalten bleiben werden.

Aber das Problem reicht tiefer. Welchen Anteil haben religiöse Kräfte am Prozess der «Europäisierung Europas»? Ist der religiöse Einschlag im Gewebe des alten Kontinents noch spürbar, ist er im Verblassen, wird er wiederkommen? Wird es dabei bleiben, wie in den vergangenen Jahrzehnten, dass Europa zwar immer wieder seine Zukunft enthusiastisch beschwört, zugleich aber dazu neigt, seine Herkunft zu verneinen (Rémi Brague)?

Dieses Heft versucht – ähnlich wie schon im Jahr 2005 – den gegenwärtigen Zustand Europas und der Europapolitik zu beschreiben und zu erklären.

Nach *Werner Weidenfeld* ist Europa gegenwärtig in einer Legitimationskrise, in einer «strategischen Sprachlosigkeit». Gleichzeitig wächst jedoch nach seiner Meinung das Bedürfnis nach Perspektiven und Orientierungen. Welchen Sinn hat das Experiment Europa, wo liegt seine Zukunft, seine Finalität – diese Frage wird heute erstmals in der Integrationsgeschichte der Nachkriegszeit mit Nachdruck aufgeworfen. Das hat gewiss auch mit dem Generationswechsel zu tun, mit neuen politischen Perspektiven, mit dem Historisch-Werden alter Erfahrungen (Totalitarismus, Krieg), welche die europäische Bewegung in den fünfziger Jahren konstituierten und leiteten. Weidenfelds Fazit: «Europa braucht normative Horizonte.»

Hans Maier erinnert daran, dass die europäische Integration in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von einer Handvoll alter katholischer Staatsmänner in Gang gebracht wurde, die ihre politische Sozialisation in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg erfahren hatten. Auch in den folgenden Jahrzehnten haben «katholische Ideen» wie das Subsidiaritätsprinzip die Politik im europäischen Raum beeinflusst. Taugt dieser Anstoß noch in einer Zeit, in der sich vieles umzukehren scheint, in der katholische Länder wie Polen, Ungarn, Italien gemeinsame Antworten in Frage stellen, antieuropäische Akzente setzen (und ihrerseits vor europäischen Gerichten verklagt werden)?

Wolfgang Schäuble wirft einen realistischen Blick auf die gegenwärtige Europapolitik. Er sieht Europa als ein stetig zu reformierendes Gebilde – Europa semper reformanda. Europa sucht heute nach einer Balance zwischen Einheit und Vielheit, es ist in Bewegung – aber war es das nicht immer schon? Der Präsident des Deutschen Bundestages, ein bekennender Protestant, zieht Vergleiche mit der Reformation und anderen Aufbrüchen der Geschichte, er erinnert mit Dietrich Bonhoeffer an die Widerstandskraft, die Gott dem Menschen in Notlagen und schweren Krisen zukommen lässt. Wer Europa gestalten und die Europäische Union handlungsfähiger machen will, der «muss gleichzeitig die nationalen Eigenheiten, die Verschiedenheit akzeptieren und die Vielfalt der Blickwinkel und Meinungen respektieren – und nicht zuletzt auch religiöse Toleranz üben.» Dabei sollten sich die politischen Akteure der Vorläufigkeit, der Nicht-Endgültigkeit alles politischen Handelns bewusst sein – und damit einer Einsicht, die wir vor allem dem Christentum verdanken.

Ahmet Cavuldak macht in seinem Beitrag bewusst, dass sich die europäische Debatte heute nicht mehr allein, wie früher, zwischen dem Judentum und den drei christlichen Kirchen – Orthodoxie, Katholiken, Protestanten – abspielt. Mit fünfzehn Millionen Muslimen, die als Arbeitsmigranten und Flüchtlinge vor allem aus dem Nahen Osten und aus Nordafrika nach Europa gekommen sind, hat sich die seit jeher bestehende «Fernbeziehung» Europas zum Islam in eine «Nahbeziehung» verwandelt. Schwierige kulturelle und religionspoliti-

sche Anpassungsprozesse sind im Gang, die nach Ansicht des Verfassers durch einen «öffentlichen Reflexionsprozess begleitet und untermauert werden müssen, wenn die stumme Gewalt und Angst nicht das letzte Wort behalten sollen». Immerhin: Die Europäische Union als demokratisches Friedensprojekt fasziniert, wie Cavuldak feststellt, inzwischen auch viele Muslime in der Welt; «zuweilen träumen muslimische Politiker und Intellektuelle von einem ähnlichen Friedensprojekt für den Nahen Osten, sei es auch nur, um sich von den erdrückenden Realitäten und düsteren Aussichten zu erholen.»

Dass Europa keine festen Grenzen hat, dass es Konflikte gibt, vor allem im Osten, das macht der Beitrag von *Hans Georg Mockel* bewusst, der als Jurist bei der OSZE arbeitet. Der Verfasser kennzeichnet Entstehung, Ziele und Arbeitsweise der OSZE, die aus der «Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa» (KSZE) hervorging (diese beruhte ihrerseits auf der Schlussakte von Helsinki, die mit ihren Forderungen nach Menschenrechten und Grundfreiheiten die Wende von 1989/90 vorbereitete). Er schildert das Regelwerk, das die Institution für Rüstungskontrolle sowie vertrauens- und sicherheitsbildende Maßnahmen aufgebaut hat, ihre Hilfen beim Aufbau demokratischer Strukturen (u.a. durch Wahlbeobachtungen), bei der Gewährleistung von Minderheitenrechten und Medienfreiheit. Das europaweit bekannteste Engagement gilt der Ukraine: Diese wird seit 1999 von der OSZE bei Reformen für eine stabile und demokratische Zukunft unterstützt. Nach dem Ausbruch des bewaffneten Konflikts im Donbass wirkt die OSZE auch bei der Umsetzung der Minsker Vereinbarungen (2014/15) mit (Waffenruhen, Gefangenenaustausch, Abzug der schweren Waffen, Einrichtung einer Sicherheitszone usw.).

Bernd Irlenborn setzt hinter seinen Beitrag «Europa als christliches Abendland» mit gutem Grund ein Fragezeichen. Während der Begriff «christliches Abendland» in den Anfängen der Europabewegung noch unangefochten die Diskussion beherrschte, droht er heute in den Bann rechtspopulistischer Strömungen abzugleiten. Irlenbaum plädiert dafür, auf den Begriff zu verzichten und die Geltung der Säkularität und das Faktum des weltanschaulichen Pluralismus in Europa anzuerkennen – das Christentum sei schließlich nicht auf einen geschichtlich sich wandelnden Projektionsraum einzuschränken. Das bedeute aber weder, «dass der christliche Glaube keine Bedeutung für die europäische Integration besäße, noch, dass Christen das Auf und Ab des europapolitischen Treibens bloß gleichgültig oder «entweltlicht» zur Kenntnis nehmen sollten. Christen können und sollten als Bürger die friedliche Integration Europas unterstützen und sich mit ihrem Glauben in das politische Gemeinwesen einbringen, um es in christlichem Sinne zu formen.»

Hans Maier

VOR HISTORISCHEN HERAUSFORDERUNGEN

Zur gegenwärtigen Europapolitik

Gleichsam wie ein Seismograph für die Erschütterungen des Kontinents lassen sich die aktuellen medialen Schlagzeilen heranziehen: «Die Welt ist aus den Fugen geraten» – «Weckruf für Europa» – «Das große Durcheinander» – «Der Zauber der Populisten» – «Sehnsucht nach starker Führung» – «Europäisches Selbstbewusstsein gefordert» – «Die Zeit erfordert Alarmismus» – «Europa, Labyrinth der Interessen» – «Schafft Europa das?» – «Scheitert Europa?» – «Europa. Nie hatten wir so viel zu verlieren wie heute».

Was steckt dahinter? Die Antwort lautet: mehr als die traditionelle Reihung europäischer Krisen und die darauf jeweils folgenden Fragmente eines Krisenmanagements. Nunmehr werden erstmals in der Integrationsgeschichte der Nachkriegszeit mit Nachdruck die Sinnfragen des Gesamtprojekts der Einigung Europas aufgeworfen.

Was ist der Grund für dieses höchst ungewöhnliche Phänomen? Zunächst erkennt man den Verbrauch früherer normativer Grundlagen. Sie sind im Generationenwechsel konsumiert. Sie erodieren. Und es fehlt als Kompensation ein Zukunftsnarrativ. Europa befindet sich in einer Ära strategischer Sprachlosigkeit. Versuchen wir, die Tiefe des Vorgangs zu erfassen:

Politik verkommt zur Inszenierung von Machtspielen. Das ist weit weg von der großen Aufgabe, den öffentlichen Raum aus überzeugenden Ideen heraus zu gestalten, rational die Mitverantwortung als Bürger und als deren Repräsentanten umzusetzen. Die Wahlergebnisse quittieren diese Merkwürdigkeiten. Sie belegen im Blick auf die Traditionsparteien das jeweilige Führungsdilemma ebenso wie den Autoritätsverlust. Die herkömmlichen Parteien verlieren europaweit an Zustimmung und zugleich dockt die Frustration der Wähler anderswo neu an. Der politische Apparat läuft einfach weiter, als sei nichts pas-

siert. Mit Legitimationskrise ist jener lähmende Mehltau zu beschreiben, der sich über den Kontinent gelegt hat. Der Traum vom Aufbruch in eine neue historische Epoche sieht anders aus.

Die Europapolitik begegnet den großen historischen Herausforderungen – von der neuen Völkerwanderung über die terroristischen Gefahren, von der Klimakatastrophe über die Gestaltung der Beziehungen zur Türkei bis hin zur aktuellen weltpolitischen Risikolandschaft – entweder mit Ratlosigkeit oder mit situativem Krisenmanagement. Die Sehnsucht der Bürger nach strategischen Zukunftsperspektiven bleibt unbeantwortet. Die Politik nimmt Abschied vom kulturellen Horizont. Eine politische Elite bleibt sprachlos. Das eher verwirrende Hin und Her der europäischen Türkei-Politik ist ein praktisches Beispiel dafür. Der Problembefund ist höchst evident. Wer die aktuellen Papiere der diversen europäischen Parteien liest, merkt sofort: Nicht einmal auf die Suche nach einem Kompass begibt man sich. Außenpolitische Strategie, weltpolitische Mitverantwortung, sicherheitspolitische Risikobewältigung, demographische Strukturverschiebungen, Bewahrung des Naturraums, Zukunftsvision – alles Fehlanzeige. Offenbar gewöhnt man sich an eine Politik ohne Faszinosum. Das Wabern im politisch-kulturellen Unterfutter weist inzwischen Populismus, Nationalismus und Regionalismus auf.

Der Kern des Vorgangs ist fassbar: Jede Person und jede Gesellschaft muss permanent die geradezu unendliche Vielzahl eingehender Informationen filtern und ordnen. Dies gilt insbesondere in Zeiten dramatischer Steigerung der Komplexität. Man denke an Globalisierung und Digitalisierung, an technologischen Fortschritt und demographischen Wandel. Der Ordnungsbedarf ist immens. Geschichte und Politik liefern dazu normalerweise Orientierungswissen, das die einzelnen Daten in verstehende Kontexte einordnet. In Zeiten des Ost-West-Konflikts war diese weltpolitische Ordnung eines weltweiten Antagonismus eine große Quelle der Orientierung. Als diese Ära einer weltpolitischen Architektur unterging, wurde die Nachfrage nach Orientierung direkter und massiver an innenpolitische Produzenten gerichtet. Die politische Artistik beschäftigt jedoch seither die Antennen politischer Aufmerksamkeit weitestgehend nur mit machttechnischen Finessen.

Die Vormoderne hat Identität gestiftet durch relativ einfache, überschaubare Lebensformen, durch geschlossene Weltbilder, durch ein stabiles Milieu, durch einen öffentlichen Konsens über die Alltagsbedeutung des Transzendenzbezugs des Menschen. In der Moderne sind diese kulturellen Rahmenbedingungen nicht mehr gegeben: wachsende Kompliziertheit sozialer Organisationen, Pluralisierung der Lebenswelten, Anonymität sozialer Regelungen, Mobilität und steigende Verfallsgeschwindigkeit historischer Erfahrungen. Die Wissenssoziologie spricht in diesem Zusammenhang ganz anschaulich vom Leiden des modernen

Menschen an einem sich dauernd vertiefenden Zustand der Heimatlosigkeit.

Angesichts der Erosion des gemeinsamen Symbolhaushaltes lautet der Befund: Europa braucht Ziele, Perspektiven, Orientierungen. Europa braucht einen normativen Horizont. Es muss eine strategische Kultur aufbauen. Wer die große Zeitenwende Europas positiv beantworten will, der benötigt einen anderen Umgang mit Europa:

(1) Neue Vitalität wird Europa nicht aus bürokratischen Mammutverträgen erwachsen. Europa kann heute durchaus als die rettende elementare Antwort auf die Globalisierung und die damit verbundenen vielen Gewalt-Arenen der internationalen Konfliktlandschaft ein neues Ethos entfalten. Die Tür zu dieser neuen Sinnbegründung wäre geöffnet, wenn Europa ein strategisches Konzept der Differenzierung nach innen und nach außen böte. Nur die Europäische Union mit ihren knapp 450 Millionen Bürgern ist stark genug, den einzelnen Gesellschaften Schutz, Ordnung und Individualität zu garantieren.

(2) Eine komplizierte politische Wirklichkeit, die ihre Identität sucht, braucht den Ort repräsentativer Selbstwahrnehmung. In der klassischen Lehre der repräsentativen Demokratie ist dieser Ort das Parlament. Das Europäische Parlament und die nationalen Parlamente sind heute jedoch weit davon entfernt, der öffentliche Ort der Selbstwahrnehmung eine Gesellschaft mit Zukunftsbildern und Hoffnungen, mit ihren Ängsten und Konflikten zu sein. Das Europäische Parlament muss also – wie auch die nationalen Parlamente – seine Rolle sensibler und intensiver verstehen und umsetzen. Dies wäre dann ein entscheidender Beitrag zur dringend notwendigen Steigerung der Legitimation der europäischen Integration.

(3) Identität wird durch einen gemeinsamen Erfahrungshorizont kreiert. Die Möglichkeiten hierzu bieten sich an. Die Dichte integrativer Verbindung hat drastisch zugenommen. Längst ist es nicht mehr bloß die Zollunion, der Agrarmarkt, der Außenhandel oder der Binnenmarkt. Die Wirtschafts- und Währungsunion hat ebenso wie die neue Sicherheitslage einen schicksalhaften Schub ausgelöst. Dies muss man politisch-kulturell beantworten. Europa muss sich als Strategie-Gemeinschaft begreifen, die einen gemeinsamen normativen Horizont realisiert.

Es geht also nicht um Traumtänzerie in eine neue historische Epoche. Es geht um die normativ fundierte Gestaltung von Interdependenz. Die Dichte der Verwebung von politischen, ökonomischen, kulturellen, digitalen Sachverhalten hat sich längst jenseits traditioneller Grenzen des Nationalen wie des Regionalen realisiert. Ein immenser Machttransfer ist bereits vollzogen. Entweder man wird davon überrollt, entmündigt, erdrosselt – oder man schafft adäquate Gestaltungsräume wie eine handlungsfähige und führungsstarke Europäische Union. Dieser Gestaltungsraum bedarf der normativen Grundierung, der plau-

siblen Legitimation und der effektiven, klugen Führung. Das alles zusammen ist eine wirklich große, ja historische Aufgabe. Es geht um das neue Europa.

Die Europäer erzählen sich nicht eine gemeinsame Geschichte. Sie verfügen nicht über ein Narrativ. Selbst die traumatische Erfahrung der Rückkehr des Krieges auf den Balkan in den 1990er Jahren wurde nicht gemeinsam verarbeitet, sondern in getrennten nationalen Erlebniskulturen – in Großbritannien anders als in Deutschland, in Italien anders als in Frankreich, in Serbien anders als in Kroatien. Das gilt auch für andere große Themen. Ohne einen solchen Kontext der europäischen Selbstverständigung fehlen für den europapolitischen Kurs der Kompass und das stützende Geländer. Alles wird zum situationsorientierten Basarhandel. Dies ist jedoch nicht wie eine naturgesetzliche Zwangsläufigkeit über uns gekommen, sondern auch der Reflex einer jahrzehntelangen Vernachlässigung europäischer Orientierungsdebatten. Ein Walter Hallstein konnte noch vom «unvollendeten Bundesstaat» sprechen, ein Leo Tindemans von der «vorhandenen europäischen Identität», ein Joschka Fischer von der «Finalität Europas». Dies alles erscheint uns heute wie ein Echo aus einer weit entfernten Epoche.

Der aktuelle Grundsatzbefund lautet daher: Europa braucht normative Horizonte. Es muss eine strategische Kultur aufbauen. Wir müssen Europas Seele suchen. Nur so wird der normative Horizont greifbar.

Die Konsequenz aus alledem zu Zustand, Zukunft und Identität Europas ist: Wer europäische Handlungsfähigkeit optimieren will, der muss nicht nur von institutionellen Reformen sprechen, sondern sich auch den Mühen europäischer Selbstverständigung unterziehen. Die politischen und kulturellen Eliten müssen ihr Verständnis der Risiken und Chancen ineinander verweben. Es geht also bei näherem Hinsehen nicht nur um Potentiale und Institutionen, sondern um die Grundlagen der politischen Kultur. Auch diese Dimension kann und muss man pflegen und organisieren. Die Mühe der Vorverständigung und der strategischen Zukunftsperspektive muss man in Europa auf sich nehmen, will man nicht immer wieder infantil neu beginnen und die alten Fehler wiederholen.

Abstract

Historic Challenges: Perspectives for a European Policy. Today for the first time after World War II the idea and project of a united Europe is fundamentally put into question. Former foundations of normative value are vanishing. What is missing is a future narrative to compensate the spreading speechlessness. Historic challenges such as the migration crisis, global terrorism and climate change need more than just situative management. This comment argues for European goals, perspectives and orientations. To find a normative horizon, Europe needs to search for its «soul».

Keywords: democracy – European Union – values – political and cultural identity – globalization

EUROPA – EIN KATHOLISCHES PROJEKT?

1. *Die Anfänge*

Drei «Männer von der Grenze» haben in den fünfziger Jahren den Anstoß zur europäischen Einigung gegeben: der Lothringer Robert Schuman, der Rheinländer Konrad Adenauer und der Trentiner Alcide De Gasperi. Sie überwinden den Nationalismus, der in zwei Weltkriegen zahlreiche europäische Länder zerstört und ein politisches Chaos angerichtet hatte, und sie begründeten eine neue Epoche friedlicher übernationaler Zusammenarbeit. Alle drei waren praktizierende Katholiken. Ist Europa also ein katholisches Projekt?

Natürlich nicht – die Montanunion, mit der die europäische Integration 1950 begann, war von Anfang an kein geistliches, sondern ein säkulares Vorhaben. Kohle und Stahl sind höchst irdische Dinge. Ohne sie sind keine Kriege möglich. Ihre plötzlich anwachsende Förderung und Produktion deutet auf Kriegsvorbereitungen hin. Die gemeinsame Verwaltung von Kohle und Stahl sollte nach dem Plan Robert Schumans solche Kriegsvorbereitungen öffentlich sichtbar – und damit politisch unmöglich – machen. Das war ein profanes Zweckbündnis ohne religiösen oder kulturellen Hintergrund – freilich wichtig für eine systematische Friedenspolitik, an der es bis dahin in Europa gefehlt hatte.

«Katholisch» muten allerdings die zwölf goldenen Sterne auf blauem Grund an, die seit 1955 die Europaflagge schmücken. Das neue Symbol wurde ausgewählt vom Europarat, dem bekanntlich auch Staaten angehören, die außerhalb West- und Mitteleuropas liegen (so die Türkei und Russland). Es erinnert an den Sternenkranz einer Madonna – man kann auch die zwölf Sterne der Apokalypse darin sehen, von denen das Kirchenlied «Wachet auf» (Philipp Nicolai) erzählt («...von zwölf Perlen sind die Tore / an deiner Stadt, wir stehn im

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Chore / der Engel hoch um deinen Thron.») – Die Frage stellt sich: Wie kam dieses geistliche Symbol in das «montane» Europa hinein?

Nun, es verdankt seinen Siegeszug nicht einer christlichen, sondern einer säkularistischen Deutung. Die Erfinder der Europaflagge, Beamte der europäischen Institutionen in Straßburg, die heute kaum jemand mehr kennt, empfahlen es – erstaunlich genug! – der Türkei, die kein Kreuz wollte, und den französischen Laizisten, die religiöse Zeichen generell ablehnten, als (angeblich) «laizistisches Symbol der Vollkommenheit». Man griff also auf die Symbolik der Französischen Revolution zurück, die sich ja gleichfalls, mangels eigener Traditionen, an überlieferte christliche Formen angelehnt hatte – und so fand die neue Flagge eine überraschend breite Zustimmung bis zum heutigen Tag. Europa hatte plötzlich ein neues – ein freilich mehrdeutiges – Symbol.¹

«Katholisch» erschien damals noch so manches andere. Die europäische Nachkriegszeit war ja religiösen Überlieferungen keineswegs abgeneigt. Man ergriff Besitz von Traditionen, die Halt und Sicherheit versprachen. In den Verfassungen mehrerer Länder tauchte die traditionelle *Invocatio Dei* wieder auf – in der Bundesrepublik Deutschland vorsichtiger als *Nominatio* gefasst.² Das Thema der «Nennung Gottes» beschäftigte 1999/2000 auch die Europäische Union, als sie über einen Katalog europäischer Grundrechte beriet. Weitere Anstöße kamen hinzu. Mit der Lockerung nationalstaatlicher Abgrenzungen war in Europa eine neue Aufmerksamkeit für die katholische Staatslehre entstanden, die bis dahin im Schatten der öffentlichen Meinung gestanden hatte. Ihr übernationales Potential trat jetzt deutlicher hervor. Auffällig war die Verbreitung, die das Wort *Subsidiarität* auf gesamteuropäischer Ebene fand. Damit errang ein Begriff allgemeine Geltung, der unzweifelhaft auf kirchliche Ursprünge – die Enzyklika «*Quadragesimo anno*» Papst Pius' XI. (1931) – zurückging und der lange Zeit als ausschließlich katholisches Sondergut gegolten hatte.³ Das Subsidiaritätsprinzip wurde jetzt in der gesamten Union rezipiert, es wurde in den Verträgen von Maastricht (1992) und Lissabon (2009) im Europarecht verankert, und es bildet heute eine der wichtigsten Regierungsmaximen der Europäischen Union.⁴

Es wundert nicht, dass Päpste die europäische Integration vielfältig begleitet und ermuntert haben, von Pius XII., der Robert Schuman, den Initiator der Montanunion, bewunderte und auszeichnete,⁵ über Johannes Paul II., der die polnische *Solidarność* behutsam aus der Ferne moderierte und zu friedlichem Machtgebrauch anhielt,⁶ bis zu Benedikt XVI.⁷ und Franziskus I.,⁸ die vielfältig zu europäischen Themen Stellung nahmen. Zwei Sondersynoden (1991 und 1999) waren dem Thema Europa gewidmet. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, gegründet 1971, beschäftigte sich mehrfach mit Fragen der Integration.⁹

Die stärkste Bestätigung erfuhr die westliche Europabewegung seit den Siebzigerjahren aus dem europäischen Osten – vor allem aus den katholischen Ländern Polen und Ungarn. Es war die sehnlich erwartete, jedoch lange Zeit für kaum möglich gehaltene Antwort auf den westeuropäischen Impuls. Der Aufbruch von *Solidarność* – der ersten freien Gewerkschaft im Ostblock – unter Lech Wałęsa 1980 in der Danziger Werft war das auslösende Moment für einen Freiheitssturm, der ganz Mittel- und Osteuropa in seinen Bann zog (Gorbatschow kam ja, was oft vergessen wird, erst fünf Jahre später!). Bewegungen in den baltischen Ländern und in Russland, in Rumänien und der Tschechoslowakei in Ungarn und der DDR schlossen sich an; sie erreichten ihren Höhepunkt im «annus mirabilis» 1989. Nun fielen erstmals auch Grenzen (so zuerst zwischen Ungarn und Österreich).

Als symbolisches Zeichen für diesen europäischen Aufbruch stehen bis heute die drei monumentalen Kreuze in der Danziger Werft, von der Gewerkschaft *Solidarność* durch Druck auf die Regierung erzwungen als Gedenken für die 1970, beim ersten Aufstand, erschossenen Werftarbeiter. Am selben Ort hält eine Tafel die Erinnerung an die Ansprache Papst Johannes Pauls II. bei seinem ersten Besuch in Polen am 2. Juni 1979 am Grabmal des Unbekannten Soldaten in Warschau fest. Er zitierte dort das biblische «Sende aus deinen Geist, und das Angesicht der Erde wird neu» und fügte nach einer Pause leise hinzu: «Dieser Erde» – womit er minutenlangen Beifall erntete.¹⁰

2. Heutige Krisen

Die ersten Jahre nach der Wende von 1989/90 waren hoffnungsvoll. Der jahrzehntelang getrennte, in feindliche Blöcke gespaltene Kontinent schien aufs neue zusammenzuwachsen. 1992 war der Europäische Binnenmarkt vollendet, in den folgenden Jahren entwickelten sich mit den Verträgen von Maastricht und Amsterdam die ersten verbindlichen Baupläne für ein «Europäisches Haus». Die Europäische Gemeinschaft wurde zur Europäischen Union. Anfang des neuen Jahrhunderts begann eine geradezu stürmische Osterweiterung: 2004 traten Polen, Ungarn, Tschechien, die Slowakei, Slowenien, Litauen, Lettland, Estland der Union bei, 2007 Rumänien und Bulgarien, 2013 Kroatien. Seit 2013 weist die EU 28 Mitgliedstaaten mit insgesamt 511 Millionen Einwohnern auf.¹¹

Doch den schlimmsten Gewaltausbruch in Europa seit 1945, den Krieg im zerfallenden Jugoslawien, konnte auch die Europäische Union nicht verhindern. Nach dem Massaker von Srebrenica (1995) musste sie die NATO zu Hilfe rufen. Seit dem Jahr 2000 häufen sich die europäischen Krisen. Zwar gelang

es im Jahr 2002, eine gemeinsame Währung für 11 Staaten (inzwischen 19) – den Euro – einzuführen, eine für Produktion und Handel wichtige Maßnahme. Die Vereinheitlichung ließ aber in mehreren Ländern die Staatsverschuldung in die Höhe schnellen – was insbesondere Griechenland in die Nähe des Staatsbankrotts brachte und ein achtjähriges europäisches Rettungsprogramm für das Mittelmeerland erforderlich machte.

Allgemein schwand im neuen Jahrhundert die – bis dahin selbstverständliche – Zustimmung der Bevölkerung zu neuerlichen Integrationsschritten. In mehreren Gründerländern gewannen populistische, antieuropäische Strömungen an Stärke. 2016 entschied sich erstmals ein EU-Staat – Großbritannien – für den Austritt aus der EU. Und seit 2015 beschäftigt die Migrations- und Flüchtlingskrise die europäischen Institutionen: Der Ansturm von mehr als einer Million Menschen aus Kriegs- und Notstandsgebieten führte zu einer tiefgreifenden Erschütterung der bisherigen europäischen Zusammenarbeit. Es gelang nicht, ein von allen Mitgliedstaaten akzeptiertes Verfahren der Verteilung von Asylsuchenden in der Europäischen Union einzuführen. Polen, Tschechien und Ungarn weigerten sich, Flüchtlinge aufzunehmen – z.T. unter Berufung auf angeblich katholische (anti-islamische) Traditionen; sie wurden von der Kommission vor dem EU-Gerichtshof verklagt, änderten jedoch ihre Haltung nicht. Migrationsdruck und Abwehr von Terrorgefahren führten nicht nur zur Schließung der EU-Außengrenzen, sondern auch zur Neueinführung von Kontrollen an den europäischen Binnengrenzen in nationaler Eigenregie. Die europäische Integration schien nach Jahren des Fortschritts plötzlich stillzustehen, ja nach rückwärts zu laufen.

Unerklärlich war der neue – innereuropäische – Ost-West-Konflikt nicht. Er resultierte, wenigstens zum Teil, aus der politischen Vergangenheit der verschiedenen Länder im Osten und im Westen. Im Westen war *Europa* die große Alternative zum endlosen Streit der Nationalstaaten, der in zwei Weltkriegen den Kontinent zerstört hatte. Im Osten dagegen erschien umgekehrt der Nationalstaat als eine Alternative zum ungeliebten, von der Sowjetmacht erzwungenen «proletarischen Internationalismus». Heimat und Nation haben im Osten Europas auch heute einen anderen, höheren Stellenwert als in vielen westeuropäischen Ländern – und das hat wiederholt zu Ungleichzeitigkeiten und Missverständnissen im innereuropäischen Ost-West-Dialog geführt.

Offensichtlich reicht nicht einmal mehr die katholische «Grundierung» Polens und Ungarns zu einer positive Antwort auf die gegenwärtigen europäischen Herausforderungen hin. Der Einspruch der katholischen Bischöfe gegen die Verweigerung der Hilfe für Flüchtlinge blieb merkwürdig schwach. Die in Gang befindlichen Wandlungen in beiden Ländern greifen weiter aus; sowohl in Polen wie in Ungarn wirken Kräfte, die bestrebt sind, den Rechts-

staat westlichen Musters abzubauen und autoritäre Regime an seine Stelle zu setzen. Dazu bemerkt der in Princeton lehrende Historiker Jan-Werner Müller: «Orbáns «christlich-nationale» Vision hat mit dem historischen Phänomen Christdemokratie [...] wenig zu tun. Mehr noch: Seine immer wieder beschworene Frontstellung «Nation gegen Brüssel» ist ein Verrat am Erbe der christdemokratischen Gründerväter der europäischen Einigung, welche die Idee des souveränen Nationalstaats gerade überwinden wollten.»¹²

Papst Franziskus hat im November 2014 vor dem Europaparlament in Straßburg dafür plädiert, «zur festen Überzeugung der Gründungsväter der europäischen Union zurückzukehren, die sich eine Zukunft wünschten, die auf der Fähigkeit basiert, gemeinsam zu arbeiten, um die Teilungen zu überwinden und den Frieden und die Gemeinschaft unter allen Völkern des Kontinents zu fördern.» Zugleich betonte er, es sei notwendig, «gemeinsam das Migrationsproblem anzugehen [...]. Auf den Kähnen, die täglich an den europäischen Küsten landen, sind Männer und Frauen, die Aufnahme und Hilfe brauchen. Das Fehlen gegenseitiger Unterstützung innerhalb der Europäischen Union läuft Gefahr, partikularistische Lösungen des Problems anzuregen, welche die Menschenwürde der Einwanderer nicht berücksichtigen und Sklavenarbeit sowie ständige soziale Spannungen begünstigen.»¹³

Ob die europäische Politik eine Antwort auf diese Bemerkungen des Papstes finden wird? Im Augenblick zeichnet sich nichts ab. Gegenwärtig gibt es unter den Mitgliedstaaten der EU nicht einmal einen Minimalkonsens über das weitere Vorgehen und die künftige Gestalt Europas.

3. *Unvollendetes Europa*

Man muss sich in der augenblicklichen Krise Eines nüchtern klarmachen (es kann ein Halt, ein Trost sein): *Die europäische Integration ist ein unvollendetes Werk.* Vielleicht hat man in einer begreiflichen Euphorie neben den bekannten wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten auch die religiösen Spannungen und Gegensätze in Europa unterschätzt. Schon im Kreis der Europäischen Bischofskonferenz gab es darüber lebhafte Diskussionen, was besonders beim Thema des Gottesbezugs in einer Europäischen Verfassung hervortrat.¹⁴ Die Europapolitik bewegte sich von Anfang an nicht in linearen Fortschritten, sondern in Sprüngen, die von Krisen zu Lösungen – manchmal aber auch zu neuen Krisen! – führten.

Als *unvollendet* wirkt die Europäische Union vor allem auf Zeitgenossen, die Europa aus einer atlantischen Perspektive, aus dem Blickwinkel der Vereinigten Staaten betrachten. Sie entdecken in Europa zwar Staaten auf dem

Weg zur politischen Vereinigung, aber eben (noch) keine Vereinigten Staaten von Europa. Sie finden einen großen Wirtschaftsraum, aber kein adäquates politisch-militärisches Schwergewicht. Alles ist unvollendet oder halbvollendet. Francis Fukayama hat den Europäern deshalb vorgeworfen, sie seien bei ihrer politischen Integration nicht konsequent genug: Es fehle in Europa die einheitliche Sprache, die zentrale Verwaltung, das für alle geltende Gesetz – und nicht zuletzt ein europäischer Präsident. Solange man diesen Präsidenten nicht anrufen könne, sondern bei drei Dutzend kleinerer oder größerer Potentaten nachfragen müsse, habe Europa neben Riesen wie China und Indien, Amerika und Russland keine Chance. Es sei einfach zu klein, zu zersplittert, zu langsam für die heutige globale Welt.

Die Anhänger der Europäischen Union pflegen solchen Vergleichen zu widersprechen. Für sie ist gerade ein *unvollendetes Europa* eine Option – ein Europa, das sich verständigen kann, obwohl es verschiedene Sprachen spricht,¹⁵ ein Europa, das gemeinsame Wege findet, ohne im politischen Gleichschritt zu marschieren. Die europäische Einigung ist etwas Neues in der Geschichte. Sie erstrebt so viel Einheit, wie zu gemeinsamem Handeln nötig ist, ohne jedoch die Verschiedenheit der Nationen, Sprachen, Lebensweisen zu leugnen und zu nivellieren. Ob sie mit diesem Konzept obsiegt, ist offen. Die Risiken sind groß, historische Beispiele und Vorbilder fehlen. Immer wieder – wie in jüngster Zeit – treten Rückschläge ein. Doch das «Experiment Europa» ist noch längst nicht am Ende. Menschen meiner Generation verfolgen es seit den Anfängen in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Spannung und angehaltenem Atem.

Katholiken und Protestanten haben im Westen die pluralistischen Lektionen der Moderne gelernt. Im Osten steht dieser Lernprozess noch an: die Orthodoxie muss erst jene «Außenwerke» entwickeln, in denen seit jeher die Kraft westlicher Kirchlichkeit liegt: Diakonie, kirchliches Recht, Autonomie gegenüber dem Staat, eigene Soziallehren, eine eigene gesellschaftliche Praxis. Umgekehrt können die westlichen Kirchen von den östlichen das lernen, was *ihnen* fehlt: das patristische und mystische Erbe, die unbedingte Präferenz von Gottesdienst und Liturgie – den glühenden Kern der Gottesliebe, ohne den alle «Außenwerke» des Christentums, so effizient wie sein mögen, leer und äußerlich bleiben.

Innerhalb eines Europa, das sich wieder vereinigt, wenn auch unter Mühen und Reibungen, steht also auch eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Der Weg dahin wird freilich nicht einfach, er wird lang und mühsam sein. Doch auch das gehört zum Bild des *unvollendeten* – des vielleicht *nie endgültig vollendbaren* – Europa.

Anmerkungen

- 1 Stefan POLT, *Die Geschichte(n) der Europaflagge*, in: Agora. Magazin der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, 21. Jg. (2005) 23.
- 2 Hans MAIER, *Gottesformeln*, in: DERS., *Christentum und Gegenwart. Gesammelte Abhandlungen*, hg. von Ulrich RUH, Freiburg 2016, 96–101.
- 3 Quadregesimo anno Nr. 79 lautet: «Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.» (Die Formulierung geht auf Gustav Gundlach SJ zurück.)
- 4 Die Europäische Kommission muss bei jeder Gesetzesinitiative nachweisen, dass sie die Aufgabe besser lösen kann als Mitgliedstaaten oder Regionen.
- 5 Raymond POIDEVIN, *Robert Schuman, homme d'État 1886–1963*, Paris 1986, 415.
- 6 Luigi ACCATOLI, *Johannes Paul II.*, Köln 2002, 76–83.
- 7 Clemens SEDMAK – Stephan OTTO HORN (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.
- 8 Ansprachen von Papst Franziskus an das Europaparlament am 25. November 2014 und bei der Verleihung des Karlspreises am 6. Mai 2016.
- 9 Aldo GIORDANO, *Europa und der Rat der Bischofskonferenzen*, in: IKaZ 34 (2005) 237–246. Zu weiteren kirchlichen Verlautbarungen siehe Michael FIGURA, *Was die Kirche über Europa sagt*, ebd. 225–236.
- 10 Zit. in: *The Road to Independence: Solidarnosc 1980–2005*, Warschau 2005, 10f.
- 11 Die folgenden Angaben in: *Der neue Fischer Weltalmanach 2019*, 557–588 (Europäische Union).
- 12 Jan-Werner MÜLLER, *Beschädigte Demokratie*, in: FAZ vom 24. September 2018.
- 13 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html
- 14 GIORDANO, Europa (s. Anm. 9), 238–240.
- 15 Die EU hat gegenwärtig 24 Amtssprachen; darüber hinaus können in begrenztem Umfang von den Mitgliedstaaten auf nationaler oder regionaler Ebene anerkannte Sprachen auf Antrag und auf eigene Kosten verwendet werden (*Fischer Weltalmanach 2019*; s. Anm. 11, 559).

Abstract

Europe – A Catholic Project? In the 1950s Robert Schuman, Konrad Adenauer and Alcide De Gasperi began the project of European integration. All three were Catholics. Does it make sense then to talk of Europe as a Catholic project? There are certainly hints, such as the twelve golden stars in the European flag or the notion of the term «subsidiarity» in the Treaties of the European Union. Nevertheless, as a whole Europe was a mere alliance of convenience lacking in a true cultural or religious foundation. It remains as such until this day.

Keywords: European History – European Unity – political and cultural identity – democracy – subsidiarity – Catholicism

EUROPA SEMPER REFORMANDA EST

Politischer Realismus aus der Sicht eines Protestanten

*Es gehört eben zur europäischen Kultur
als ihr vielleicht charakteristischster Zug,
dass sie periodisch eine Krise durchmacht.*
José Ortega y Gasset

Im europaweiten Feuerwerk an Veranstaltungen zum Reformati-
onsjubiläum im vergangenen Jahr ist mir der Titel eines Wiener Symposiums
besonders aufgefallen: «Europa semper reformanda». In diesem Gedanken
verbirgt sich viel von der historischen, kulturellen, geistigen und politischen
Wirklichkeit unseres Kontinents und seiner Komplexität. Europas Reichtum
steckt von jeher in der Vielfalt seiner Kultur, der religiösen Überzeugungen
und politischen Ideen, die hier ihren Ausgang nahmen und uns bis heute prä-
gen.

Es ist ein historisches Kontinuum in der christlichen wie der weltlichen
Sphäre: Europa sucht nach einer Balance zwischen Einheit und Vielheit. Eu-
ropa war und ist immer in Bewegung. Unsere Geschichte spiegelt das fort-
währende Austarieren gegensätzlicher Interessen, die Reaktionen auf immer
neue Herausforderungen, die Anpassung an veränderte Realitäten. Auch die
Reformation war letztlich eine solche Reaktion.

Ausgangspunkt der Reformation war die Erkenntnis, dass in der damali-
gen Kirche – um die Sprache der Bibel zu bemühen – viel «im Argen» lag.
Tiefgreifende Veränderungen waren im Wortsinne *not-wendig*. «Ecclesia sem-
per reformanda est» – auf diese Formel hat Karl Barth die ur-reformatorische
Erkenntnis gebracht, die bereits Augustinus theologisch und philosophisch
durchdacht – oder vielmehr: durchlitten – hatte. Aus christlicher Sicht ist das
eine grundlegende Einsicht. Die gefallene, erlösungsbedürftige Welt ist uns zur

Gestaltung übergeben. Damit ist die Verantwortung für das eigene Leben und unsere Beziehung zu den Mitmenschen ebenso beschrieben wie die Verantwortung im politischen Raum.

Die Vielfalt, mit der wir heute konfrontiert sind, ist ein hohes und schützenswertes Gut. Angesichts grenzüberschreitender Herausforderungen in Zeiten der Globalisierung ist das Streben nach politischer Einheit aber von zentraler Bedeutung für Frieden, Stabilität und Wohlstand – im Innern wie im Auftreten Europas nach außen. Das ist ein Balanceakt. Denn wer Europa gestalten und die Europäische Union handlungsfähiger machen will, muss gleichzeitig die nationalen Eigenarten, die Verschiedenheit akzeptieren, die Vielfalt der Blickwinkel und Meinungen respektieren – und nicht zuletzt auch religiöse Toleranz üben. Die Anerkennung der Vielfalt ist der gedankliche Schlüssel zum konstruktiven Dialog und Voraussetzung für Veränderung, für rationale Lösungen der aktuellen Probleme, denen sich Europa gegenübersteht. Auf der Grundlage unserer Werte.

Fortschritt in der europäischen Einigung kann nur gelingen, wenn die eigenen Vorstellungen nicht zum Maß aller Dinge erklärt werden. Wenn wir der Versuchung widerstehen, die eigene Geschichte über die der anderen zu stellen. Denn ein Mehr an Gemeinsamkeit lässt sich nur erreichen, wenn wir aufeinander zugehen, wenn wir bereit sind, uns respektvoll aufeinander einzulassen. Auch das ist übrigens reformatorisches Erbe.

Derzeit fehlt es vielfach an Gemeinsinn. Dominant ist die Rede von Rissen und von drohender Spaltung. Vom ökonomischen Nord-Süd-Gefälle, vom Ost-West-Gegensatz in Fragen der Migration und einem unterschiedlichen Verständnis von europäischen, abendländischen Werten.

Diese Werte sind nicht zuletzt aus der Reformation erwachsen und tragen deren Widersprüchlichkeit in sich: Die Reformation ist eine der Wurzeln der modernen Religionsfreiheit, aber sie ist zugleich zum Ausgangspunkt religiöser Verfolgung und Ausgrenzung geworden. Sie steht für die Trennung der beiden Lutherschen Regimente, hat aber auch zur extremen Politisierung der Religion geführt. Sie hat die Bedeutung der individuellen Gewissensentscheidung für religiöse und letztlich auch für politische Fragen erheblich aufgewertet und doch, jedenfalls in Deutschland, das Weiterbestehen eines vorneuzeitlichen, patriarchalischen Obrigkeitsstaates ermöglicht.

Alle diese Aspekte waren den langwierigen, auch blutigen Konflikten und den daraus folgenden schwierigen Lernprozessen immanent. Schlussendlich haben sie aber – neben dem Dreiklang Athen-Rom-Jerusalem und der Aufklärung wie den Idealen der Französischen Revolution – wesentlich zur Entwicklung des westlichen Wertekanons beigetragen. Sie sind für unser heutiges Demokratieverständnis fundamental. Aus der durch die Reformation angesto-

Benen Notwendigkeit, mit religiöser Pluralität umzugehen, ist über Jahrhunderte die Erkenntnis erwachsen, dass erst auf der Grundlage der Akzeptanz von Unterschieden die Suche nach Einigendem und Verbindendem beginnen kann – die Suche nach Kompromissen.

Denn Unterschiede im Denken gibt es – und das ist nur natürlich angesichts unterschiedlicher historischer Prägungen. Dass die Menschen auf dem Kontinent unterschiedliche Interessen verfolgen, ist nicht neu. In historischen Dimensionen betrachtet ist es neu, dass wir sie auf friedlichem Weg lösen. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass sich trotz der unterschiedlichen Positionen keine monolithischen Blöcke gegenüberstehen.

In den komplexen Fragen, die uns heute umtreiben, verlaufen die Bruchlinien vielfach quer zwischen Ost und West oder Nord und Süd. Zum Glück. Das macht das Ganze zwar noch komplexer, aber zugleich offener. Für immer neue Allianzen, neue Wege der Übereinkunft. In kleinen Schritten. Pragmatisch. Das ist europäische Politik seit Jahrzehnten: Das demütige Bemühen und Ringen um Gemeinsamkeiten – um nach und nach mehr Integration zu erreichen. *Europa semper reformanda*. Das gilt ganz wesentlich für die Verteilung von Entscheidungskompetenzen – innerhalb der europäischen Institutionen sowie zwischen der EU und den einzelnen Mitgliedsstaaten. Die klare Abgrenzung von Kompetenzen dient der Beschleunigung von Entscheidungen, macht diese transparenter und so für die Bürger nachvollziehbar. Daran sind wir in Europa bislang gescheitert. Voraussetzung für die breitere Akzeptanz des europäischen Einigungsprojekts bleibt sie dennoch – und ein niemals abgeschlossener Prozess des Ausbalancierens von Einheit und Vielheit.

Überall, wo Menschen am Werk sind, auch in der Politik, kommt die menschliche Natur in ihrer Widersprüchlichkeit zum Ausdruck: Der Mensch ist zur Freiheit begabt, aber zugleich unvollkommen und fehlbar, stark und schwach, ebenso zum Guten fähig wie zum Bösen. Er braucht Grenzen und Regeln, die seiner Freiheit erst einen Rahmen geben. Er braucht Maß und Mitte. Missachtet er dies, kommt es zu Übertreibungen, die häufig in eine Katastrophe führen – im Privaten wie im öffentlichen Raum, in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft. Heute, da die Welt in einem ungeahnten Umbruch ist und mancherorts bereits das Ende der regelbasierten Weltordnung eingeläutet scheint, ist die Besinnung auf die Bedeutung von Regeln, Anstand und verantwortlichem Handeln über den Tag hinaus immens wichtig.

Das Wissen um die Doppelnatur des Menschen, um seine Begrenztheit, hat auch eine befreiende Wirkung, zumal wenn man den gnädigen Gott um sich weiß, den Luther so inniglich suchte. Diese Einsicht ermöglicht einen pragmatischen Blick auf die Wirklichkeit, in der wir leben und wirken. Und diese Einsicht ist gerade in der komplexen Europapolitik hilfreich.

Wir bemerken heute ein Misstrauen vieler Menschen gegenüber «Brüssel», das zur Chiffre für Bürokratie und alle sonstigen Übel geworden ist. Demgegenüber werden die Errungenschaften einer friedlichen, demokratischen, rechtsstaatlichen Auseinandersetzung unter den Völkern und Staaten der Gemeinschaft oft für selbstverständlich genommen. Die ursprüngliche Begründung der europäischen Integration als Friedensdividende ist zwar nicht obsolet geworden, wie der Bosnienkrieg oder aktuell die Ukraine Krise zeigen. Infolge der fortschreitenden Globalisierung und Digitalisierung – mit ihren vielfältigen Auswirkungen auf praktisch alle Bereiche des Lebens – sind aber neue Begründungen für die Notwendigkeit der weiteren, vertieften europäischen Einigung hinzugekommen.

Zum einen ist die europäische Einigung – trotz aller Defizite und teilweiser Rückschritte – der mit Abstand am weitesten entwickelte Ansatz für neue Elemente von Regierungs- und Ordnungsstrukturen, also eine neue Form von Governance, die auch die globalisierte Welt als Ganzes entwickeln muss. Diese neuen Elemente von Regierungs- und Ordnungsstrukturen sind zugleich ein Beitrag zu unserer globalen Verantwortung, die wir Europäer im Hinblick auf unsere weltgeschichtliche Rolle in den vergangenen Jahrhunderten nicht geringerschätzen sollten.

Zum anderen dürfte es inzwischen jedem realistisch denken Menschen klar sein, dass in unserer so vielfältig vernetzten Welt kein einzelner europäischer Staat auf sich allein gestellt seine Interessen wahren und seiner Verantwortung für künftige Generationen gerecht werden kann, zumal Europa rein demographisch im globalen Maßstab immer kleiner wird. Diese Fakten muss man nüchtern betrachten. Wenn die Europäische Union nicht irrelevant werden will, müssen die Mitgliedsstaaten ihre Potenziale durch effizientere Organisation stärken. Das schaffen wir nicht durch einen einmaligen Befreiungsschlag, eine revolutionäre Reformanstrengung. Wir werden weiterhin pragmatisch, in Etappen und in unterschiedlichen Geschwindigkeiten vorankommen müssen. Das heißt: Wir einigen uns da, wo die Menschen mitgehen und nutzen jede Gelegenheit, um voranzugehen – das ist der Grundgedanke der *ever closer union*.

Verlorengegangene Akzeptanz kann über das Eingeständnis europäischer Unzulänglichkeiten zurückgewonnen werden. Zu einem Europa mit menschlichem Antlitz gehört, dass Fehler und Widersprüchlichkeiten offen benannt werden. Das Bekenntnis zu irrigen Annahmen ist Grundvoraussetzung dafür, diese zu korrigieren. Das gilt auf der politischen Ebene wie im Persönlichen – und auch dies hat mit unserer religiösen Prägung zu tun.

Grundlegend für unser christliches Bild vom Menschen ist der Begriff der Freiheit, der – durch die Reformation zu neuer Geltung erwacht – einer der Schlüsselbegriffe des Christentums ist. Der Schöpfer, Gott, hat den Menschen,

das Geschöpf, nach seinem Bilde geschaffen und mit freiem Willen ausgestattet. Die göttliche Gabe und zugleich menschliche *Auf-Gabe* der Freiheit, die auch als Bürde empfunden werden kann, hat enorme Konsequenzen. Das steht schon im Buch Genesis. Die Freiheit ist untrennbar mit der Verantwortung für das eigene Tun und Lassen verbunden. Mehr noch: Dem von Gott nach seinem Bilde geschaffenen und zur Freiheit begabten Menschen kommt die unantastbare Würde ohne Unterschied zu. Auf ihn beziehen sich die Menschenrechte: «Vor Gott sind alle Menschen gleich» oder in Luthers Übersetzung: «Es ist kein Ansehen der Person vor Gott.» Dieser Gedanke im Brief des Apostels Paulus an die Römer hatte weitreichende Folgen über die politische Ideengeschichte hinaus bis in die Wirklichkeit des Rechtsstaates westlicher Prägung und der politischen Teilhabe in der Demokratie. Gerade als Christen wissen wir, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat die Voraussetzungen, von denen er lebt, selbst nicht garantieren kann – nach der schon klassischen Formulierung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Anders ausgedrückt: «Keine Verfassung garantiert sich selbst.» So hat es bereits Joseph von Eichendorff auf dem Hambacher Fest 1832 gesagt.

Ein wichtiger Beitrag des Christentums zu unserer politischen Kultur ist das Verständnis von der Vorläufigkeit allen menschlichen Tuns. Die christliche Überzeugung, sich in dieser Welt immer nur mit dem Vorletzten zu beschäftigen und es mit dem Blick auf das Letzte auszufüllen, ist für Politik und politische Kultur entscheidend. Die Erkenntnis der Vorläufigkeit des Handelns bewahrt einerseits vor Verblendung, andererseits befreit sie die politisch Handelnden von der Last, «letzte Dinge» zu entscheiden, und macht sie frei zur politischen Gestaltung und Verantwortung. Dieses Bild vom Letzten und Vorletzten verdanken wir Dietrich Bonhoeffer; ebenso wie die Erkenntnis, dass Gott uns in jeder Notlage so viel Widerstandskraft gibt, wie wir brauchen. Aber er gibt sie nicht im Voraus, damit wir uns nicht auf uns selbst, sondern allein auf ihn verlassen. Das erfordert Mut und Demut.

Die Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts haben gezeigt, wie schnell sich totalitäre Systeme im politischen Raum breit machen können. Die Europäische Union verdankt sich auch dieser Einsicht – nach zwei verheerenden Weltkriegen, die Europa und die Welt in schreckliche Abgründe schauen ließen. In diesem Herbst erinnern wir an das Ende der Ersten Weltkriege, der Ur-Katastrophe des 20. Jahrhunderts. Die Auswirkungen dieser Umwälzung, die Europa nicht nur in seiner geopolitischen Gestalt, sondern auch in seiner Identität und kulturellen Zusammenhängen, in seiner Wirtschaftskraft und sozialen Strukturen geprägt haben, sind bis heute und besonders stark in Mittel- und Südosteuropa spürbar. Sie erklären viele Sensibilitäten und Denkweisen in den jüngeren Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, die in der aktuellen

Europapolitik eine Rolle spielen und nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Die europa- und freiheitserfahrenen Nationen des Westens sollten sich vor Überheblichkeit gegenüber den Osteuropäern hüten, die von anderen historischen Erfahrungen geprägt sind. Dass Ost und West – aller Unterschiede zum Trotz – unter dem Dach der Europäischen Union zusammengefunden haben, zeigt, welchen unglaublichen Weg Europa zurückgelegt hat – nicht ohne Umwege, Rückschläge. *Semper reformanda*.

Die Geschichte, insbesondere die des vergangenen Jahrhunderts, lehrt uns: Wir Christen dürfen den Versuchungen und Verführungen des Absoluten nicht nachgeben, auch wenn diese heute in neuem Gewand daherkommen, etwa in dem des Extremismus, des religiösen oder politischen Fundamentalismus, des Nationalismus und Partikularismus oder auch in dem eines unbedingten Wissenschaftsglaubens. Dabei gilt auch: Der Glaube führt nicht zu allein gültigen politischen Positionen.

Semper reformanda – das ist die immer währende Erfahrung Europas als politischer und kultureller Raum, als Schicksalsgemeinschaft auf dem Weg zur politischen Einheit und Einigkeit in «versöhnter Vielfalt». Auch dieser Begriff aus der Geschichte des ökumenischen Ringens beinhaltet wertvollen Denkstoff für das politische Handeln in Europa und darüber hinaus in der globalisierten, vernetzten Welt.

Wer in die Politik geht und die Arbeit dort im Sinne Max Webers als seinen Beruf versteht, muss für das Bohren harter Bretter auch die nötige Standfestigkeit und Geduld mitbringen. Und wenn es auf der nationalen Ebene schon schwierig genug ist, widerstreitende Interessen unter einen Hut zu bringen, so ist die Kompromissfindung auf der europäischen Ebene naturgemäß noch komplexer: «Europa ist ein langes Patience-Spiel. Aber es ist es wert», sagte der Historiker Jacques Le Goff. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass Christen in diesem politischen Geduldsspiel enttäuschungsresistenter sind, denn ihre Kraft, ihre Motivation ist nicht allein weltlich, sondern kommt aus dem unverfügbaren Grund des Glaubens und der Hoffnung, der Zuversicht. Als Christ wird man gelassener und nimmt sich selbst weniger wichtig. Das setzt allerdings voraus, dass Innerlichkeit und Spiritualität mit dem Engagement für weltliche und politische Belange in einer Balance stehen. Es gibt eine enge Beziehung zwischen Religion und Politik und insbesondere zwischen dem reformatorischen Christentum und der Politik. Aber diese Beziehung kommt nur dann zu ihrem Recht, wenn beide Seiten sich in ihrer Unterschiedlichkeit verstehen und in ihrem Eigenrecht akzeptieren: Religion ist politisch, aber sie ist nicht Politik. Politik wird von Menschen gemacht, die oft religiös sind, aber Politik ist deswegen noch keine Religion. Um mit Luther zu sprechen – die beiden Regimente sind einander nicht fremd, aber sie sind zu unterscheiden.

Mit diesem Rüstzeug eines evangelischen Christenmenschen gehe ich mit Ernst und Gelassenheit, aber vor allem mit Zuversicht meinen Aufgaben nach und in diesem Licht sehe ich auch die Zukunft Europas. Ja, die Europäische Union steckt in der Krise und sie benötigt Reformen. Doch die EU hat immer wieder Krisen und Phasen des Stillstands erlebt. Sie ist auf Kompromissen aufgebaut, nicht perfekt – *semper reformanda*, auch hier. Und dennoch ist sie die vielleicht beste Idee, die wir Europäer im 20. Jahrhundert hatten. Und gewiss ist Europas Einheit die beste Vorsorge für das 21. Jahrhundert. Der Prozess der europäischen Einigung und Integration war und ist eine epochale Leistung, die trotz aller Unzulänglichkeiten durch das Miteinander von Einheit und Vielfalt besticht und eine in der Welt immer noch einmalige Mischung von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, von demokratischer Teilhabe und Rechtsstaatlichkeit darstellt.

Mir schwebt eine von Europas Bürgern eindeutig legitimierte Legislative, Exekutive und Judikative auf europäischer Ebene, neben den nationalstaatlichen Demokratien vor – ein sich ergänzendes, ineinander greifendes System von Demokratien verschiedener Reichweite und Zuständigkeiten: Eine national-europäische Doppeldemokratie mit Bürgerinnen und Bürgern unserer nationalen Demokratien und einer europäischen Demokratie zugleich. Dafür brauchen wir aber eine europäische Öffentlichkeit – und eine Kultur des Zuhörens.

Papst Benedikt XVI. sprach in seiner denkwürdigen Rede vor dem Deutschen Bundestag vom «hörenden Herz» – als Voraussetzung, als Grundausstattung für alle, die Verantwortung tragen. Das gilt nicht nur in der Politik. Das gilt ebenso in der Wirtschaft, Wissenschaft, Forschung, Kultur. Das gilt insbesondere für zwischenmenschliche Beziehungen. Ein «hörendes Herz» ist existenziell notwendig, damit Gemeinschaft, damit Begegnung, damit Gemeinsinn und Zusammenhalt in der Familie, in der Gesellschaft und zwischen den Völkern überhaupt entstehen können. Diesen Zusammenhalt brauchen wir in Europa. Dafür sind noch mehr Sensibilität und ein stärkeres Interesse füreinander notwendig, Offenheit für die unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen, kulturellen Unterschiede, Traditionen, Bräuche und Mentalitäten, die zusammen den Reichtum Europas ausmachen. Das laufende Jahr des europäischen Kulturerbes ist eine gute Gelegenheit, Europa den Europäern näher zu bringen, wie das erklärte Ziel der Europäischen Kommission dazu lautet. Es wäre wünschenswert, dass diese Initiative die Einsicht von José Ortega y Gasset aus dem Jahre 1929 bestätigt: «In uns allen überwiegt der Europäer bei weitem den Deutschen, Spanier, Franzosen ... vier Fünftel unserer inneren Habe sind europäisches Gemeingut.»

Und dennoch: Im Kern haben viele der aktuellen europäischen Defizite damit zu tun, dass die Identifikation der meisten Menschen mit ihren Na-

tionen, zum Teil auch mit ihren Regionen, in der Regel stärker ist als mit Europa. Das ist an sich nicht ungewöhnlich, zumal in Zeiten zunehmender Verunsicherung durch einen rasanten Wandel, dessen Tempo nicht trivial ist, und durch globale Herausforderungen – von der wirtschaftlichen und finanzpolitischen Verflechtung, über Klimawandel, internationalen Terrorismus bis zu den großen Migrationsbewegungen unserer Tage. Das Festhalten an den nationalen und regionalen Identitäten gehört zur europäischen Vielfalt und ist auch nicht störend, solange damit das ganze Integrationsprojekt nicht in Frage gestellt wird.

Wir brauchen daher eine ausgewogene Mischung aus Begeisterung, innerer Überzeugung und politischem Realismus: «Das Projekt Europa ist nur als Gemeinschaftswerk von Realisten und Träumern lebensfähig», hat Adolf Muschg es auf den Punkt gebracht. Das stimmt. Europa bedarf des Pragmatischen ebenso wie der visionären Kraft. Ohne die Träumer hätten die Realisten wohl niemals mit dem vereinten Europa angefangen. Aber ohne die Realisten wäre ein vereintes Europa ein Traum geblieben. Nach meiner Wahrnehmung etabliert sich in Europa langsam eine neue Balance aus Realismus und Begeisterung für das Integrationsprojekt. Auch unter dem Druck und Eindruck der gegenwärtigen Herausforderungen und Krisen. Ich hoffe, dass meine Wahrnehmung der Wirklichkeit standhält.

Denn die europäischen Nationen und Staaten haben großartige Potenziale, die sie allerdings erst dann richtig entfalten können, wenn sie zusammenarbeiten und das Leitmotiv der Europäischen Union «in varietate concordia» stärker beherzigen. Wir können natürlich auch unsere jeweiligen Talente in unseren nationalen Egoismen vergraben und damit verkümmern lassen. Dann aber verhungern wir gemeinsam am gut gedeckten Tisch – wie in der Erzählung von Himmel und Hölle, in der die himmlische Tischgesellschaft langstielige Löffel nutzt, um den Nachbarn zu füttern, während in der Unterwelt jeder für sich kämpft und das Essen verschüttet. Das Bild stimmt übrigens nicht nur in Bezug auf Europa, sondern auch mit Blick auf die Weltgemeinschaft in Zeiten der Globalisierung.

Die spalterischen und unilateralistischen Tendenzen, die wir selbst innerhalb der westlichen Staatengemeinschaft beobachten, beruhen auf einer gefährlichen Illusion. Nationale Alleingänge oder die Rückabwicklung internationaler Kooperationen und Vereinbarungen sind keine Antwort auf die globalen Herausforderungen unserer Zeit. Es ist schlicht falsch, dass die internationale Zusammenarbeit ein Nullsummenspiel ist, bei dem es Gewinner und Verlierer geben muss. Kooperation zwischen den Staaten hat unser Zusammenleben sicherer gemacht und die internationale Arbeitsteilung ist die Grundlage unseres Wohlstandes.

Semper reformanda: Das gilt für Europa wie für die ganze Wirklichkeit dieser Welt – mit der Einschränkung allerdings, dass es dabei nicht um Veränderung der Veränderung willen, nicht um Aktionismus gehen darf. Auch hier ist das Christentum hilfreich: Es lehrt Maßhalten, es lehrt Demut – aus dem Wissen um die Begrenztheit unserer Existenz und aus dem Wissen, dass das Paradies der künftigen, ewigen Dimension vorenthalten ist: «Der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, erzeugt stets die Hölle», formulierte Karl Popper in seiner «Offenen Gesellschaft». Beispiele für die Richtigkeit seiner These finden sich in der europäischen Geschichte genug.

Abstract

Europa semper reformanda est: A Protestant Perspective of Political Realism. Religious belief is one of the most important sources of our European system of values, and one that is indispensable for policy makers. In his essay, Wolfgang Schäuble analyses the formative role of Christianity, the Reformation and Protestantism in the development of political culture, democracy and human rights. In his plea in support of the shared project of Europe as a political entity united in its «reconciled diversity», the President of the German Bundestag outlines his pragmatic vision of a national and European double democracy in the age of globalisation and new particularisms. From the perspective of the abiding hope of a Christian endowed with freedom who meets the world with optimism, confidence, openness, courage and humility, he considers the future of Europe with a new balance of realism and enthusiasm for the project of integration.

Keywords: European Unity – ecumenism – European History – democracy – values

EUROPA UND DER ISLAM

Auf den ersten Blick scheint es schwierig zu sein, Europa und Islam überhaupt sinnvoll aufeinander zu beziehen, ist doch Europa eine Weltgegend und der Islam eine Weltreligion. Dennoch ist es allenthalben selbstverständlich, den europäischen Kontinent und die islamische Religion einander gegenüberstellend zu betrachten. Hinter dieser Selbstverständlichkeit steht wohl die Annahme, dass Europa historisch von einer anderen großen Weltreligion geprägt wurde, nämlich vom Christentum. So gesehen ist immer auch das Christentum gemeint, wenn von Europa die Rede ist. Eine andere Lesart der Geschichte wird Europa im Rahmen des modernen Fortschrittsnarrativs mit Verweltlichung und Säkularisierung in Verbindung bringen. Beide Lesarten würden aber darin übereinstimmen, dass der Islam für Europa – trotz mancher fruchtbaren Begegnung hier und dort – das Andere, ja das Fremde verkörpert.

Ganz in diesem Sinne hat Edward Said in einer wirkmächtigen Studie behauptet, Europa habe den islamischen Orient vor allem als sein «Gegenbild» und seine «Gegenidee» definiert, um es machtpolitisch beherrschen zu können.¹ Tatsächlich wird aber der islamische Orient im Wandel der Zeiten von den europäischen Denkern in unterschiedlichen Argumentationskontexten herangezogen und diskutiert. Die Wahrnehmung des islamischen Orients ist äußerst vielschichtig und widersprüchlich; sie bewegt sich zwischen den Polen «Furcht und Faszination». Der islamische Orient wird als Kontrastfolie und Schreckensbild gezeichnet und auf Distanz gebracht, aber auch in bestimmten Hinsichten als faszinierendes Vorbild bemüht; er gilt als fremd, unheimlich und unterentwickelt oder aber als verwandt und vorbildlich. Die Betrachtung des islamischen Orients in den großen Selbstverständigungsdebatten hat durch kritische Abgrenzung und positive Anverwandlung zur Entstehung Europas beigetragen.² In den raffinierten «Persischen Briefen» Montesquieus aus dem Jahr 1721, in denen die politischen, religiösen und kulturellen Verhältnisse in Frankreich und Europa von der Warte zweier Muslime aus einer

AHMET CAVULDAK, geb. 1977, Dr. phil, ist Politikwissenschaftler an der Humboldt-Universität Berlin.

kritischen Betrachtung unterzogen werden, heißt es einmal: «Wie mir scheint, Usbek, urteilen wir immer über die Dinge, indem wir insgeheim wieder auf uns selbst Bezug nehmen.»³ Die überwältigende Mehrheit europäischer Denker verarbeitet intellektuell europäische Erfahrungen und Probleme. Eine solche Selbstbezogenheit der politischen und kulturellen Debatten zeichnet mehr oder weniger alle Gesellschaften und Zivilisationen aus. Europa gilt in dieser Hinsicht gemeinhin eher als eine Ausnahme, weil es sich in einem Maße für Fremdes und Fernliegendes interessiert hat wie keine zweite Zivilisation. Rémi Brague hat deshalb Europa eine «exzentrische Identität» bescheinigt und eine selbstbewusste Bescheidenheit empfohlen; denn Europa verdanke seine Identität gerade einem besonderen Modus der Aneignung von «fremden Quellen», zu denen neben dem Griechentum das Judentum und der Islam gehörten.⁴

So intensiv und fruchtbar so manche kulturelle Berührung zwischen Europa und dem Islam auch gewesen sein mag: Sie führten doch bis etwa vor einem halben Jahrhundert eine Art Fernbeziehung; aus der relativ sicheren Distanz heraus wurden in Europa der Islam als große Weltreligion, die von ihr begründete Zivilisation und die politischen Gemeinwesen betrachtet und beurteilt. Diese Fernbeziehung wurde immer schwieriger, weil von beiden Seiten Gewalt ins Spiel kam: genannt seien hier nur die Kreuzzüge im Mittelalter, später das expansive Streben nach Weltherrschaft im Zeichen des Islam etwa durch das Osmanische Reich und die kolonialen Herrschaftsunternehmungen der europäischen Imperien und Nationen im 19. und 20. Jahrhundert mit katastrophalen Folgen bis in unsere Gegenwart hinein. Angesichts dieser Konflikt- und Gewaltgeschichte hat Franco Cardini in seinem einschlägigen Buch zum Thema, den Islam als eine «gewalttätige Geburtshelferin» Europas bezeichnet.⁵ Die Dimension der Gewalt ist im beiderseitigen Verhältnis immer noch nicht verschwunden, sie existiert nicht zuletzt auch in Gestalt der Erinnerung an das Gewesene.

Gleichwohl ist die Konstellation zwischen Europa und Islam heute eine andere. In den achtundzwanzig Ländern der Europäischen Union leben insgesamt mehr als fünfhundert Millionen Menschen, von denen etwa fünfzehn Millionen Muslime sind, die in den letzten Jahrzehnten als Arbeitsmigranten und Flüchtlinge vor allem aus dem Nahen Osten und Nordafrika nach Europa gekommen sind. Dadurch hat die Beziehungsgeschichte zwischen Europa und dem Islam eine neue Qualität erlangt: es handelt sich nunmehr gewissermaßen um eine intensive «Nahbeziehung», in der Räume und Zeiten, Hoffnungen und Sorgen geteilt werden, sind doch Millionen von Muslimen europäische Staatsbürger; sie hat das Potenzial dazu, kollektive Erwartungshorizonte zu verschmelzen und der Gegenüberstellung von Europa und Islam das Selbstverständliche zu nehmen.

Dem steht aber einstweilen im Wege, dass die Atmosphäre des Zusammenlebens in den demokratischen Gesellschaften Europas durch Identitätsfanatiker vergiftet wird. Inzwischen vergeht kaum ein Tag, an dem uns nicht Schreckensnachrichten von Terroranschlägen und Gewalttaten ereilen – begangen von Dschihadisten oder fremdenfeindlichen Rechtsextremen, die mit ihrem mörderischen Hass einander zuarbeiten. Infolge dessen greifen Angst und Resentiments um sich und untergraben das Vertrauen der Bürger ineinander, das für den Frieden auf Dauer unerlässlich ist. Es sind schwierige kulturelle und religionspolitische Anpassungs- und Akklimatisierungsprozesse im Gang, die durch einen öffentlichen Reflexionsprozess begleitet und untermauert werden müssen, wenn die stumme Gewalt und Angst nicht das letzte Wort behalten sollen. Die politischen Transformations- und Annäherungsprozesse verlaufen nicht reibungslos, weil alle Seiten sich ein Stück weit neu definieren, ja erfinden müssen. Hinzu kommt, dass es auf beiden Seiten politisch interessierte Kreise gibt, die gezielt Ängste schüren und Schreckensszenarien an die Wand malen, weil sie sich politisch von einer Konfrontation und Eskalation mehr erhoffen als von einer Verständigung und Kooperation. So schwierig es auch in einer solchen Situation sein mag: Sowohl Muslime als auch Europäer haben die Verantwortung, intensiver und konstruktiver als bisher miteinander an einer gemeinsamen Zukunft zu arbeiten.

Es muss der Beweis erbracht werden, dass die Präsenz der Muslime in Europa einen Beitrag dazu leisten kann, neue Begriffs- und Erfahrungshorizonte zu erschließen und überhaupt unser Menschsein zu erweitern und zu vertiefen. Dies ist eine Aufgabe, die letztlich nur einzelne Menschen in der Begegnung mit anderen erfüllen können, die dazu die Freiheit, aber auch die Mittel und Ressourcen haben. Die kollektive Identität darf nicht zu einem Gespenst verkommen, das einen immer verfolgt oder aber zu einem Gefängnis, in dem man für immer festsetzt; die Zugehörigkeit und Mitgliedschaft muss eine reflektierte sein, die Raum lässt für den Eigensinn von Individuen. Dazu muss der Islam in Europa ein Bewusstsein von der Kontingenz seiner Wahrheitsansprüche und überhaupt eine kritische Reflexionskultur entwickeln. In den arabischen Ländern ist dies heute in der Regel nicht möglich, weil der Islam eine massive Politisierung erfahren hat; die Deutung des Islam wird von den autoritären Regimen und Fundamentalisten stark vereinnahmt während die Gesellschaften dazwischen mit ihren Erwartungen und Wünschen auf der Strecke bleiben. Dan Diner argumentierte noch vor dem Ausbruch der sogenannten «Arabellion», die forcierte Omnipräsenz des Sakralen verhindere in den arabischen Gesellschaften jeglichen Fortschritt, weil es gewissermaßen die Zeit versiegelt habe.⁶ Demgegenüber hat Thomas Bauer in einer bemerkenswerten Studie gezeigt, dass der Islam in seiner Geschichte sehr wohl eine reiche Kultur der Ambiguität

besaß, die er in der Moderne verloren hat, nachdem er mit dem machtvollen Westen und dessen ideologischem Wahrheitseifer in Berührung kam.⁷ Wie dem auch sei: Heute jedenfalls haben Muslime in den europäischen Demokratien die Freiheitsräume, die nötig sind, um ihre Religion und Tradition kritisch zu vergegenwärtigen. Dafür ist es wiederum erforderlich, dass der Islam in den religionspolitischen Ordnungen der Nationalstaaten Europas integriert wird.

Die Europäische Union hat sich bisher recht zurückgehalten, wenn es darum ging, die religionsrechtlichen Ordnungen der Mitgliedstaaten einheitlich zu normieren. Die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte respektiert weitgehend die nationalstaatlichen Traditionen von Staat und Kirche, es sei denn, selbst ein gewisser demokratischer Mindeststandard von Gewissens- und Religionsfreiheit wird nicht eingehalten.

Dabei ist die Vielfalt der religionspolitischen Ordnungen in Europa durchaus beträchtlich. Im Laufe der bewegten Geschichte europäischer Staaten haben sich jeweils spezifische Verhältnismuster von Staat und Kirche herausgebildet – von Staatskirchensystemen mit dem Prototyp Großbritannien bis hin zur strikten Trennung mit Frankreich als Paradebeispiel. Wiewohl es letztlich eine Frage der graduellen Abstufung sein dürfte, wie weit die Trennung und Verknüpfung von Staatsgewalt und Religionen im Einzelnen reicht, lässt sich eine Art «Trennung im Kerngeschäft» zwischen Staatsgewalt und Religion in den westlichen Demokratien feststellen. Selbst in solchen Staaten mit einer formell etablierten Staatskirche wie etwa Großbritannien oder mit mehreren Kirchen wie Dänemark gibt es eine deutliche institutionelle Sphärentrennung: dort bilden Staat und Kirche eigene Organisationen, verfolgen mit jeweils eigenem Personal unterschiedliche Ziele – Gemeinwohl versus Seelenheil – und fällen eigene Entscheidungen, so dass der Staat ungeteilter Inhaber des legitimen Gewalt- und Gesetzgebungsmonopols ist und die Kirche keine Staatsgewalt im engeren Sinne innehat und ausübt. Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft sind grundsätzlich von der Religionszugehörigkeit entkoppelt.

Bei näherem Hinsehen kann man für die westlichen Demokratien sogar die Behauptung aufstellen, dass sie sich in Sachen Staat und Religionen tendenziell auf ein gemäßigtes Trennungsmodell entwickeln. Diese Konvergenzthese beansprucht im Zuge der fortschreitenden Europäisierung und Internationalisierung – die vor allem auf eine «Vergrundrechtlichung» des staatlichen Religionsrechts hinauslaufen – der religionspolitischen Verhältnisse in den demokratischen Ländern immer mehr Plausibilität. Sie besagt im Kern, dass sich die demokratischen Staaten allmählich aus verschiedenen Richtungen in unterschiedlichem Maße auf eine gemeinsame Mitte zu bewegen; sie beschreibt zwei Tendenzen: einerseits eine graduelle, vorsichtige Entstaatlichung von Staatskirchen und andererseits eine zunehmende Kooperationsbereitschaft

der Trennungssysteme. Auch die allmähliche Wandlung der strikten Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika in Richtung wohlwollender Neutralität und Gleichbehandlung in den letzten Jahrzehnten spricht dafür, dass die Demokratien zum Ausgleich von schroffen Gegensätzen neigen.⁸ Man kann nur hoffen, dass diese Ausgleichstendenzen in den gegenwärtigen Macht- und Deutungskämpfen um den Ort und die Gestalt des Islam in Europa nicht verloren gehen; denn ein gemäßigtes Trennungsregime von Staat und Kirche, das etwa theologische Fakultäten als besondere Schutzräume der Reflexion schätzt und die Religionsfreiheit ernstnimmt, wird auf Dauer die größeren Chancen haben, den Islam an den langwierigen und schmerzvollen Lernprozessen des lateinchristlich geprägten Europas teilhaben zu lassen. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass die Europäische Union als demokratisches Friedensprojekt auch viele Muslime in der Welt fasziniert; zuweilen träumen muslimische Politiker und Intellektuelle von einem ähnlichen Friedensprojekt für den Nahen Osten, sei es auch nur, um sich von den erdrückenden Realitäten und düsteren Aussichten zu erholen.

Anmerkungen

- 1 Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt/M. 2009, 10; Joseph CROITORU, *Die Deutschen und der Orient. Faszination, Verachtung und die Widersprüche der Aufklärung*, München 2018.
- 2 Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 2010; Alexander BEVILACQUA, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, Harvard 2018.
- 3 Charles-Louis de Secondat MONTESQUIEU, *Persische Briefe*, Stuttgart 2001, 113.
- 4 Rémi BRAGUE, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993, 86.
- 5 Franco CARDINI, *Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses*, München 2000, 13.
- 6 Dan DINER, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin 2007.
- 7 Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- 8 Ahmet CAVULDAĞ, *Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*, Bielefeld 2015.

Abstract

Europe and Islam. The perception of Islam in Europe throughout history was extremely complex and contradictory; it moves between fear and fascination. The contemplation on Islam in important political and cultural debates has contributed to the emergence of European self-understanding through critical demarcation and positive adaptation. As intense and fruitful as the encounters between Europe and Islam may have been, they led a kind of long-distance relationship until about half a century ago. Meanwhile the relationship between Europe and Islam has acquired a new quality: it has become a «close» relationship in which spaces and times, hopes and fears are shared, since at least fifteen millions of Muslims are European citizens. Both Muslims and Europeans have the responsibility to work more intensively and constructively together towards a common future. It is about nothing less than defending, deepening and expanding our humanity.

Keywords: Orient-Occident – democracy – Separation of Church and State – religious freedom – collective identity – Montesquieu – Edward Said – Rémi Brague

EUROPA IN KONFLIKTEN

Die Friedensförderung der OSZE

Die dringende Notwendigkeit der Friedensförderung ist in Europa deutlich sichtbar: Sie zeigt sich heute insbesondere in der durch Konflikte – innerhalb und außerhalb Europas – ausgelösten Migration, in der Erfahrung des Terrorismus und in der weiterhin bestehenden Konfliktsituation im Osten der Ukraine. Einen wichtigen Beitrag zur Friedensförderung leistet die von 57 Teilnehmerstaaten¹ gebildete Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE), die der Frühwarnung, Konfliktverhütung, Krisenbewältigung und Konfliktfolgenbeseitigung dient.

1. Aufgabe, Entstehung und institutionelle Arbeitsweise der OSZE

Die OSZE mit Sitz in Wien ist im Jahr 1994 aus der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) hervorgegangen, die auf der *Schlußakte von Helsinki* (1975) beruhte und in der Zeit des Kalten Krieges als multilaterales Forum für Dialog und Verhandlungen zwischen Ost und West diente. In der *Schlußakte von Helsinki* gingen die Teilnehmerstaaten politisch (aber nicht rechtlich) bindende Verpflichtungen in drei Dimensionen ein: politisch-militärisch, ökonomisch und ökologisch sowie menschlich (Human Dimension).

Mit der *Charta von Paris* (1990) vereinbarten die Teilnehmerstaaten, den historischen Wandel in Europa im Rahmen der KSZE mitzugestalten, und gaben dieser damit eine neue Richtung. Mit dem Aufbau ständiger Institutionen und operativer Kapazität der KSZE begann der andauernde Entwicklungsprozeß hin zur Begründung einer Internationalen Organisation.

Inmitten der ernststen Bedrohungen für den Frieden und die Sicherheit im KSZE-Gebiet – Krisen in Teilen des ehemaligen Jugoslawien und in anderen

HANS GEORG MOCKEL, geb. 1959, Jurist, Administrativer Direktor der OSZE-Sonderbeobachtermission in der Ukraine, zuvor Direktor bei der Europäischen Raumfahrtagentur und ehemaliger Kanzler der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Regionen – kamen die Außenminister auf dem Stockholmer KSZE-Ratstreffen im Jahr 1992 überein, die KSZE, die eine regionale Abmachung im Sinne von Kapitel VIII der *Charta der Vereinten Nationen* ist, zur Festigung von Menschenrechten, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und wirtschaftlicher Freiheit als Fundament für Frieden, Sicherheit und Stabilität zu nutzen, um Konflikte im KSZE-Gebiet zu verhindern, zu bewältigen und zu lösen.²

Das Ratstreffen in Rom (1993) war durch die tiefe Besorgnis darüber geprägt, daß die Bedrohungen für Frieden und Stabilität rasch zunahmen und daß Krisen, weitverbreitete Gewalt und offene Konfrontationen anhielten. Es verurteilte nachdrücklich die zunehmenden Verletzungen der Menschenrechte und des humanitären Rechts sowie den Versuch von Ländern, Gebiete durch Gewaltanwendung zu erwerben. Die durch bewaffnete Konflikte verursachten Flüchtlingsströme und das durch solche Konflikte hervorgerufene entsetzliche menschliche Leid müsse so rasch wie möglich eingedämmt werden.³ KSZE-Beiträge vor Ort oder Missionen zur Konfliktverhütung oder Krisenbewältigung wurden geprüft, eingerichtet oder verstärkt.⁴ Mit der fortschreitenden Verfestigung ihrer Strukturen wurde im Jahr darauf aus der KSZE die OSZE.

Die Teilnehmerstaaten tagen unter dem jährlich wechselnden *Vorsitz* eines Teilnehmerstaates wöchentlich im *Ständigen Rat*, dem regulären Beschlußfassungsorgan der OSZE, und im *Forum für Sicherheitskooperation* sowie einmal im Jahr bei dem Treffen des *Ministerrats*. In unregelmäßigen Abständen⁵ finden *Gipfeltreffen* der Staats- und Regierungschefs statt. Alle Staaten sind gleichberechtigt, Beschlüsse können nur im Konsens gefaßt werden.

Daneben besteht die *Parlamentarische Versammlung der OSZE* aus Parlamentsabgeordneten aus den Teilnehmerstaaten. Sie dient der Förderung des Dialogs und soll die Zusammenarbeit zwischen den gesetzgebenden Versammlungen erleichtern. Unter der Leitung des *Generalsekretärs* unterstützt das Sekretariat, zu dem auch das Konfliktverhütungszentrum gehört, den *Vorsitz*. Als weitere Durchführungsorgane bestehen das *Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte*, der *Hohe Kommissar für nationale Minderheiten* sowie der *Beauftragte für Medienfreiheit*.

Feldoperationen der OSZE werden auf Einladung des Gastlandes eingerichtet und ihre Mandate von den Teilnehmerstaaten im Konsens vereinbart. Sie unterstützen vor Ort die Gastländer bei der praktischen Umsetzung ihrer im Rahmen der OSZE eingegangenen Verpflichtungen und fördern die Entwicklung örtlicher Kapazität durch konkrete Projekte. Feldoperationen ermöglichen der OSZE auch, sich vorbeugend oder in einem frühen Stadium mit Krisen zu befassen, durch Konfliktbeobachtung zu deren Lösung beizutragen und im Rahmen der Konfliktnachsorge bei der Wiederherstellung von Vertrauen zwischen betroffenen Gemeinschaften Unterstützung zu leisten.

2. Themenfelder und geographische Schwerpunkte der Feldoperationen

Auf allen Ebenen umfaßt der Sicherheits-Ansatz der OSZE die politisch-militärische Dimension, die Wirtschafts- und Umweltdimension sowie die menschliche Dimension. Thematisch widmet sich die OSZE einem weiten Spektrum von Sicherheitsanliegen. Bestrebt nach mehr Transparenz und Offenheit hat die OSZE im militärischen Bereich ein fortschrittliches Regelwerk für Rüstungskontrolle⁶ und vertrauens- und sicherheitsbildende Maßnahmen⁷ aufgebaut. Menschenrechte und Grundfreiheiten bilden das Fundament stabiler Gesellschaften. Daher unterstützt die OSZE mit ihren Institutionen und Feldoperationen Teilnehmerstaaten beim Aufbau von demokratischen Institutionen – hierzu dienen auch Wahlbeobachtungen – und von Rechtsstaatlichkeit, bei der Gewährleistung von Minderheitenrechten und Medienfreiheit, bei der Reform der Polizeiarbeit und bei der Bekämpfung von Terrorismus, gewalttätigem Extremismus und Menschen- und Waffenhandel. Als weiteren Beitrag für Sicherheit bietet die OSZE ihren Teilnehmerstaaten Unterstützung bei Wirtschaftsthemen, etwa der Eindämmung von Korruption, und bei der Schaffung von Umweltbewußtsein.

Die meisten Mitarbeiter und Ressourcen setzt die OSZE in Feldoperationen in Südosteuropa (Albanien, Bosnien und Herzegowina, Kosovo, Montenegro, Serbien, Mazedonien), in Osteuropa (Moldau, Ukraine, russisch-ukrainische Grenze), im Südkaukasus (bis 2017: Armenien) und in Zentralasien (Turkmenistan, Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan und Usbekistan) ein.⁸ Mehr als drei Viertel der internationalen Mitarbeiter in OSZE-Feldoperationen sind in der Ukraine beschäftigt.

3. Ukraine und OSZE

Die heutige unabhängige Staatlichkeit der Ukraine begann 1991 mit der Erklärung der Unabhängigkeit von der UdSSR durch das Parlament in Kiew, die durch das folgende Referendum bestätigt wurde,⁹ und mit der gemeinsamen Erklärung der Präsidenten Rußlands, der Ukraine und Weißrußlands zur Beendigung der Existenz der Sowjetunion als Völkerrechtssubjekt und als geopolitischer Realität.¹⁰ Damit stand die Ukraine – wie alle aus der Sowjetunion hervorgegangenen Staaten – vor der Aufgabe, sich auf allen Feldern von Staat und Gesellschaft eigenständig zu organisieren. Die Ukraine und Rußland können und müssen ihr Verständnis von Staat und Nation und ihre Sicht auf die eigene Geschichte und deren Verflochtenheit mit der jeweils anderen weiter entwickeln, was sich auch auf die aktuelle Wechselbeziehung beider Staaten auswirkt.

Dies ist ein langwieriger Prozeß: Die wirtschaftliche Transformation mußte u.a. einen Abschwung der Wirtschaftsleistung (gerade auch der einstmalig entwickelten Schwer- und Rüstungsindustrie besonders im Osten des Landes), die sich herausbildende Dominanz in Wirtschaft und Politik von Eliten, die Auswirkungen der Finanzkrise im Jahr 2008 und die Verschuldung sowie die Abhängigkeit von russischen Gaslieferungen verarbeiten.

Das Land erfährt seit 1991 migrationsbedingt einen Rückgang der Bevölkerung und muß ferner mit den Folgen der Binnenmigration in der damaligen Sowjetunion umgehen; in der unabhängigen Ukraine lebten anfangs 11,3 Millionen ethnische Russen (22% der Bevölkerung)¹¹. Während die Ukraine sich konstitutionell als Staatsbürgernation definiert, spielt in der politischen Praxis das Modell der ethnischen Nation, die sich durch Sprache und Geschichte definiert, eine bedeutende Rolle. Die verschiedenen und teils konkurrierenden Auffassungen von Nation beeinflussen die Herausbildung der beiden Staaten und ihrer Beziehungen. Eine besondere Situation bildet die Krim, auf der im Jahr 2001 12% zurückgekehrte Krimtataren, 58% ethnische Russen und 24% Ukrainer lebten.¹² Die Annexion der Krim durch Rußland im Frühjahr 2014 wird von der UN Generalversammlung abgelehnt¹³, darunter zahlreichen OSZE-Teilnehmerstaaten.

Die konfessionelle Situation ist einerseits durch einen Anstieg der sich zum orthodoxen Glauben Bekennenden in beiden Ländern gekennzeichnet¹⁴ und andererseits durch die Gründung (1992) einer Ukrainisch-Orthodoxen Kirche (Kiewer Patriarchat). Diese betrachtet sich als unabhängig vom Moskauer Patriarchat, das seit dem Ende des 17. Jahrhunderts alle Russen und Ukrainer orthodoxen Glaubens in einer Kirche vereinte. Auf Bitten der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche (Kiewer Patriarchat) und der zahlenmäßig kleinen Ukrainischen autokephalen Orthodoxen Kirche hat der Heilige Synod in Konstantinopel unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen im Jahr 2018 einen Prozeß zur Herbeiführung der Autokephalie der Ukrainischen Kirche beschlossen, konkrete Schritte eingeleitet und vor jeglichem gewaltsamen Vorgehen gewarnt.¹⁵ Dem widerspricht das Moskauer Patriarchat vehement.¹⁶ Da alle drei orthodoxen Kirchen im gesamten Land verbreitet sind, kommt der weiteren Entwicklung nationale Bedeutung zu. Vor allem wird sie über die Ukraine hinaus fundamental die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Moskau sowie die Einheit der gesamten Orthodoxie prägen. Einschließlich der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche, die ihren Schwerpunkt in der Westukraine hat, und der Römisch-katholischen Kirche sind die Christen in der Ukraine heute im wesentlichen fünffach geteilt.

In ihrer Geschichte war die Ukraine ganz oder in Teilen territorial, politisch, kulturell und konfessionell häufig den Ansprüchen und Interessen ihrer

Nachbarn ausgesetzt und hat immer wieder auf unterschiedlichen Gebieten Protektion bei einem Nachbarn gegenüber einem anderen gesucht. Die Ukrainische Geschichte ist mit der ihrer westlichen Nachbarn und der Rußlands eng verflochten, wobei Rußland und die Ukraine häufig das Bild zweier *Brüder* gebrauchen, daraus aber nicht immer dieselben Folgerungen abgeleitet haben. Gleich tektonischen Platten reiben sich in der Ukraine über dieselbe hinausreichende unterschiedliche Konzeptionen von Herrschaft, Politik und Wirtschaftsordnung, verschiedene kulturelle Erfahrungen und konfessionelle Prägungen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich nach außen die Bestrebungen zum *EU-Assoziierungsabkommen* (2014) und zum Abschluß des *Vertrags über Freundschaft, Zusammenarbeit und Partnerschaft zwischen der Ukraine und Rußland* (1997) sowie im Inneren politische Richtungsstreitigkeiten bis hin zur Orangen Revolution (2004) und zum Euro-Majdan (2013/2014).

Die OSZE unterstützt die Ukraine seit 1999 mit einer Feldoperation (dem *Projektkoordinator in der Ukraine*, PCU) bei Reformen für eine stabile und demokratische Zukunft des Landes und hilft, Herausforderungen anzugehen, die sich aus der Krise ergeben.

Auf Bitte der Ukraine hat der *Ständige Rat* am 21. März 2014 die *Sonderbeobachtermission in der Ukraine* (SMM) mit heute 800 zivilen internationalen Beobachtern im ganzen Land eingesetzt, die zum Abbau der Spannungen und zur Förderung des Friedens, der Stabilität und Sicherheit beitragen soll.¹⁷ Die SMM sammelt unparteiisch und transparent Informationen über die Sicherheitslage und konkrete Vorfälle im Einsatzgebiet, sie beobachtet und unterstützt die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Rechte von Angehörigen nationaler Minderheiten, und nimmt dazu mit den Behörden aller Ebenen, der Zivilgesellschaft, ethnischen und religiösen Gruppen und der örtlichen Bevölkerung Kontakt auf. Ferner erleichtert sie Dialog auf verschiedenen Ebenen mit dem Ziel, Spannungen abzubauen und eine Normalisierung der Lage zu fördern. Sie arbeitet im Rahmen ihres Mandats mit maßgeblichen Akteuren der internationalen Gemeinschaft (wie den Vereinten Nationen) zusammen. Neben den Tagesberichten an die Teilnehmerstaaten, die in drei Sprachen auch veröffentlicht werden, erstellt die SMM thematische Berichte. Der *Chef-Beobachter* der SMM berichtet regelmäßig dem *Vorsitz* und dem *Ständigen Rat*.

Nach dem Ausbruch des bewaffneten Konfliktes im Donbass¹⁸ wurde im Juni 2014 die *Normandie Kontaktgruppe* (N4) von den Staats- und Regierungschefs der Ukraine, Rußlands, Deutschlands und Frankreichs ins Leben gerufen. In diesem Rahmen wurde ebenfalls die *Trilaterale Kontaktgruppe* (TCG) mit vier Unterarbeitsgruppen eingesetzt, der Vertreter der Ukraine und Rußlands unter dem Vorsitz des *Ukraine-Sondergesandten des amtierenden OSZE Vorsitzen-*

den angehören. Der *Sondergesandte* koordiniert auch den Kontakt mit bestimmten Personen aus den sogenannten «Volksrepubliken» Donezk und Luhansk, die zu den Sitzungen der TCG hinzu eingeladen werden. Der *Chef-Beobachter* der SMM leitet die Unterarbeitsgruppe der TCG zum Thema Sicherheit. Die OSZE fördert im zweiwöchentlichen Tagungsrhythmus der TCG den Dialog zwischen allen Teilnehmern zur Konfliktlösung.

Schwerpunkt sind die Umsetzung der *Minsker Vereinbarungen* (September 2014 und Februar 2015), welche die Konfliktbeteiligten zum Waffenstillstand, zum Gefangenenaustausch, zum Abzug der schweren Waffen und Söldner, zur Minenräumung, zur Gewährleistung der Beobachtung der russisch-ukrainischen Grenze durch die OSZE, zur Einrichtung einer Sicherheitszone entlang der Kontaktlinie und zur Durchführung von Wahlen nach OSZE-Standards verpflichten. Während Gefangenenaustausche schließlich wiederholt vereinbart und durchgeführt werden konnten, erweisen sich andere Themen als noch deutlich schwieriger. Auf den Ebenen der TCG sowie der SMM in direkter Koordination mit der Ukraine und Rußland werden immer wieder Waffenruhen z.B. zur Reparatur von lebenswichtiger Infrastruktur, die durch die Kämpfe zerstört wurde, oder während Feiertagen oder der Erntezeit vereinbart. Diese Waffenruhen werden von den zivilen SMM-Beobachtern überwacht, aber häufig nur unvollständig oder verkürzt eingehalten. Wo der Zugang durch Minen oder bewaffnete Kräfte unmöglich ist, versuchen die Beobachter konkrete Vorfälle mit technischen Hilfsmitteln wie Drohnen und Kamerasystemen zu beobachten und aufzuklären.

Die SMM nimmt sich durch Gespräche, Beobachtungen und Berichte der Auswirkungen des Konflikts auf die Zivilbevölkerung insbesondere im Konfliktgebiet, aber auch im ganzen Land an. Beobachtet wird auch die Sicherheit für die Bevölkerung an den Kontrollpunkten entlang der Kontaktlinie. Die SMM beobachtet und berichtet über Gesetzgebung sowie administrative und wirtschaftliche Maßnahmen. Zur Förderung von Dialog beschäftigt sich die SMM zunehmend mit der Rolle von Narrativen in Konflikten.

4. Ausblick

In sinngemäßer Umformulierung einer OSZE Gipfelerklärung¹⁹ ist zu erwarten, daß die Bemühungen der OSZE und der Teilnehmerstaaten erfolgreich sein werden, wenn diejenigen, die entscheidend in den Konflikt verwickelt sind, hinreichenden Willen zur friedlichen Lösung ihrer Differenzen aufbringen. Die OSZE und die SMM werden sie entsprechend dem Mandat unterstützen und zur Entwicklung neuer Lösungsansätzen einladen, die eine positive

neue Dynamik in den Konflikt bringen können im Interesse des Friedens und der Stabilität.

Anmerkungen

- 1 Diese umfassen das gesamte Europa und darüber hinaus alle Nachfolgestaaten der Sowjetunion, die Türkei, sowie die USA und Kanada und seit 2012 die Mongolei.
- 2 Vgl. *Zusammenfassung der Schlussfolgerungen des Stockholmer Ratstreffens*, 1992.
- 3 Siehe *Beschlüsse des Treffens des Rates in Rom*, 1993, 1.
- 4 Z.B. für Bosnien-Herzegowina, Kroatien, Serbien, Montenegro, Georgien, Moldau, Tadschikistan.
- 5 In den Jahren 1975, 1990, 1992, 1994, 1996, 1999 sowie zuletzt im Jahr 2010.
- 6 Der *Vertrag über konventionelle Streitkräfte* (KSE-Vertrag) von 1990 wurde 1999 den tatsächlichen Entwicklungen angepaßt wurde; er wurde nicht von allen NATO-Staaten ratifiziert und von Rußland u.a. mit Verweis darauf im Jahr 2007 einseitig suspendiert.
- 7 Siehe den *Vertrag über den Offenen Himmel* von 1992, die *Wiener Dokumente* von 1990, 1992, 1994, 1999 und 2011, unter anderem zum Austausch von Daten zum Militärbudget, und das *Abkommen über Kleinwaffen und leichte Waffen* von 2000.
- 8 Zum Jahresende 2017 waren 2820 OSZE-Mitarbeiter in Feldoperationen tätig und 596 in den Durchführungsorganen. Die 1368 Internationalen Mitarbeiter werden teils von den Teilnehmerstaaten sekundiert, teils von der OSZE für einen festen Zeitraum direkt angestellt. Zusätzlich beschäftigt die OSZE zahlreiche Ortskräfte. OSZE, *Annual Report 2017*, 102.
- 9 Alle Regionen sprachen sich für Unabhängigkeit der Ukraine aus, so auch die Gebiete Donezk und Luhansk (jeweils 84%) sowie die überwiegend von ethnischen Russen bewohnte Krim (54%). *Information bulletin on results of the all-Ukrainian referendum of December 1, 1991*, Materials of the Central State Archives of Higher Authorities and Governance of Ukraine: http://www.archives.gov.ua/Sections/15r-V_Ref/index.php?11.
- 10 <http://www.rusarchives.ru/projects/statehood/10-12-soglashenie-sng.shtml>.
- 11 Andreas Kappeler, *Ungleiche Brüder. Russen und Ukrainer vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2017, 204.
- 12 State Statistics Committee of Ukraine, Census 2001: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality/>.
- 13 Resolution 68/262 der UN-Generalversammlung
- 14 Anstieg in Rußland von 37% (1991) auf 71% (2015) und in der Ukraine von 39% auf 78%, Pew Research Center, *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*, Mai 2017, 8. In beiden Ländern stieg der Anteil derer, die ihr Land als religiös oder sehr religiös ansehen von 15% (um 1980) auf über 55% (2015).
- 15 Die konkreten Schritte betreffen u. a. die Anerkennung der Kanonizität der beiden Kirchenführungen und die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen sowie den Widerruf des Schreibens von 1686, das dem Moskauer Patriarchen das Weiherecht für den Kiewer Metropoliten verlieh und ein entsprechendes Unterstellungsverhältnis begründete: https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/communiq-1?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=en_US.
- 16 Statement by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church concerning the encroachment of the Patriarchate of Constantinople on the canonical territory of the Russian Church: <https://mospat.ru/en/2018/10/15/news165263/>.
- 17 OSZE Ständiger Rat, *Beschluß Nr. 1117* und Interpretative Erklärungen der Ukraine, der USA, Kanadas und der Russischen Föderation.
- 18 Der Roman *Anthracite* von Cédric Gras (Paris 2016) bietet eine anschauliche Schilderung der politischen Gemengelage sowie von Vorstellungswelten und Verhaltensweisen vor Ort im Konfliktgebiet. Der Autor war von 2011 bis zum Sommer 2014 Leiter der Alliance Française in Donezk.
- 19 *Gipfelerklärung von Helsinki*, 1992, Nr. 13.

Abstract

Europe in Conflict: OSCE's Mission for Peace. With 57 participating states the Organisation for Security and Co-operation in Europe is the world's largest regional security organisation. OSCE's Councils, Secretariat, Institutions and Field operations work for stability, peace and democracy through political dialogue and practical work. OSCE helps to build trust and cooperation between and within states; it works to prevent conflicts, manages crises and promotes post-conflict rehabilitation. The Special Monitoring Mission to Ukraine (established in 2014) works to reduce tensions and contributes to bring about peace, stability and security. With 800 civilian monitors the SMM monitors and reports on the security situations and on incidents, and it facilitates dialogue at various levels. Since the outbreak of the armed conflict in the Donbass region in 2014, the OSCE through its Special Representative and through the practical work of the SMM also supports the continuous dialogue within the Trilateral Contact Group (Ukraine, Russian Federation, OSCE). The Minsk Agreements foresee concrete steps to be undertaken by the parties to restore peace and stability and to be monitored by the OSCE.

Keywords: nation – Krim – Donbass – dialog – safety – stability – human rights – democracy – Orthodox Church

EUROPA ALS CHRISTLICHES ABENDLAND?

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte ein Leitbegriff für die angestrebte europäische Integration eine Hochkonjunktur: die Vorstellung von Europa als «christliches Abendland». So hieß es beispielsweise bei Konrad Adenauer in einer Rede von 1951: «Die Integration Europas ist die einzige mögliche Rettung des christlichen Abendlandes.»¹ In den Trümmern des Weltkriegs war die Vorstellung von der «Geburt Europas» aus der christlich-abendländischen Kultur nicht nur für die Initiatoren der europäischen Einigung, Adenauer, De Gasperi und Schuman, bestimmend, sondern prägte in verschiedener Weise auch Strömungen des politischen Katholizismus, der Parteiprogramme und der Publizistik in der Mitte des letzten Jahrhunderts. Die heutige Debatte um die normativen Grundlagen der Europäischen Union (EU), verbunden mit der Migrationskrise und dem Aufkommen europakritischer Parteien, haben dem Begriff des Abendlandes in jüngster Zeit eine neue Konjunktur beschert. Der Rückbezug auf die Vorstellung eines christlich geprägten Abendlandes scheint bis heute für seine Befürworter eine gemeinsame Geschichte und verbindende Wertebasis des westlichen Kulturraums zum Ausdruck zu bringen, die sie im säkularen Begriff «Europa» nicht mehr finden. Die Rede vom Abendland ist im Übrigen nicht nur greifbar im Umfeld rechtspopulistischer Kreise wie der Organisation «Pegida – Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes». Vereinzelt findet sie sich in politischen Reden und Programmen der CDU bis noch zu Anfang der 2000er-Jahre. Auch proeuropäisch-liberale Autoren verwenden heute den Abendlandbegriff, indem sie ihn gerade nicht mit Fremdenfeindlichkeit, sondern mit «Offenheit» und «Toleranz» in Verbindung bringen und ihn auf diese Weise von restaurativen Positionen wieder zurückerobern wollen.²

Kann die Vorstellung von Europa als «christlichem Abendland» auch heute noch als Wegweiser für die Frage nach der Identität Europas dienen? Sollte sich nicht auch das christliche Denken bemühen, den Abendlandbegriff wieder

BERND IRLBORN, geb. 1963, ist Professor für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

für sich «zurückzuerobern», um ein Europa des Säkularismus zu überwinden? Wäre ein solcher Rekurs auf den Abendlandbegriff nicht auch konform mit der Agenda der christlichen Gründungsfiguren der EU, mit Adenauer oder Schuman? Auf diese Fragen möchte ich in meinem Beitrag eingehen und drei Leitgedanken ansetzen: Erstens halte ich den Begriff «christliches Abendland» in theologischer Hinsicht für irreführend, selbst wenn man das mit ihm Intendierte unterstützen will. Die semantische Verschweißung der beiden Begriffe «christlich» und «Abendland» suggeriert eine homogene Verbindung, die so höchstens zu einem kleinen Teil besteht und Wesentliches des christlichen Glaubens ausgrenzt: Das Christentum in seiner universalen Ausrichtung ist nicht auf einen inhaltlich diffusen und geschichtlich sich wandelnden Projektionsraum wie das Abendland reduzierbar. Zweitens scheint mir die Formel «christliches Abendland» aus religionspolitischer Sicht für die heutige Frage nach der Mitte oder der Identität Europas anachronistisch und ungeeignet. Gerade aus christlich-katholischer Perspektive gilt es, die Autonomie des Politischen und damit auch das Faktum des heutigen weltanschaulichen Pluralismus in Europa anzuerkennen. Drittens bedeutet das aber weder, dass der christliche Glaube keine Bedeutung für die europäische Integration besäße, noch, dass Christen das Auf und Ab des europapolitischen Treibens bloß gleichgültig oder «entweltlicht» zur Kenntnis nehmen sollten. Christen können und sollten als Bürger die friedliche Integration Europas unterstützen und sich mit ihrem Glauben in das politische Gemeinwesen einbringen, um es in christlichem Sinne zu formen.³

Im ersten Abschnitt möchte ich auf die Konjunktur eingehen, die die Formel des «christlichen Abendlandes» historisch nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem in den 1950er-Jahren erfahren hat. Im zweiten Abschnitt skizziere ich in systematischer Hinsicht, warum der Begriff des christlichen Abendlandes sowohl für das christliche Selbstverständnis als auch für die Deutung der europäischen Integration missverständlich ist. Im dritten Abschnitt führe ich an, welchen Beitrag der christliche Glaube für das vereinte Europa leisten kann.

1. Der Begriff «christliches Abendland» im 20. Jahrhundert

Die Diskussion um das Abendland wurde zeitgeschichtlich durch die Veröffentlichung von Oswald Spenglers monumentalem Werk *Der Untergang des Abendlandes* im Jahre 1918 ausgelöst. Daraufhin setzte eine publizistische Konjunktur des Begriffs «Abendland» ein. Spenglers Theorie wurde gegen seinen Willen als Fatalismus und Verfallsgeschichte gedeutet. In der Linie dieser Lesart und kritisch gegen Spengler setzte sich in bildungsbürgerlichen katholischen

und auch evangelischen Kreisen der 1920er-Jahre die Formel von der «Retung des Abendlandes» durch. Das Narrativ des Abendlandes für die westliche Kultur verband sich dabei teils mit dem Europagedanken, ohne allerdings mit ihm zu verschmelzen. Die Akzentuierung der genuin christlichen Prägung des Abendlandes und Europas ging bereits zurück auf die deutsche Romantik, vor allem auf Friedrich Schlegels *Philosophie der Geschichte* und Novalis' Schrift *Die Christenheit oder Europa*. Im Katholizismus der Weimarer Republik war es vor allem der Bonner Romanist und Kulturphilosoph Hermann Platz, der den Begriff «christliches Abendland» populär machte und 1925 eine Zeitschrift mit gleichnamigem Titel gründete.⁴ Unter «Abendland» verstand er eine Einheit von Reich und Kirche unter fränkisch-karolingischem Vorbild, die sich in einer europäischen Bildungsgemeinschaft entfaltet habe und historisch vor allem im Katholizismus verwurzelt sei. Ausgehend von dieser Wertegemeinschaft könne sich eine europäische Regeneration entwickeln. Der Begriff «Abendland» bezieht sich bei Platz und anderen katholischen Denkern dieser Zeit nicht auf ein Territorium; er steht christlich für eine Vision, nicht für ein politisches Programm. Dass der Begriff des Abendlandes Projektionsfläche für völlig unterschiedliche Vorstellungen war, wird einige Jahre später im Kontext der nationalsozialistischen Europapläne erkennbar. Unter Ausgrenzung des Christlichen und in Rückgriff auf antik-römische und germanische Motive wurde das Abendland als Lebensraum der arischen Rasse verstanden. In der Nachkriegszeit, im Zusammenhang der ersten europäischen Integrationsschritte und mit der Gründung der Zeitschrift «Neues Abendland» 1946, gewann die abendländische Bewegung vor allem im akademischen und kirchlichen Katholizismus eine entscheidend neue, christlich geprägte und tendenziell auf ein föderalistisches Europa bezogene Dynamik, die sie bis zu ihrem Verblässen Mitte der 1960er-Jahre innehaben sollte. Die Popularität des Narrativs vom Abendland war nicht nur auf Deutschland beschränkt, wie die jeweils unterschiedlichen, aber zumeist konservativ-restaurativen Impulse bei Hilaire Belloc, Gilbert Keith Chesterton, Christopher Dawson, Thomas S. Eliot zeigen.⁵

Bekannt in der deutschsprachigen Diskussion der 1950er-Jahre ist die Definition des christlichen Abendlandes durch den katholischen Philosophen Josef Pieper. Er verstand darunter eine «theologisch gegründete Weltlichkeit».⁶ Das hieß für ihn: Ausgehend von der schöpfungstheologischen Einsicht, dass Gott die Welt als gute und den Menschen als sein Ebenbild erschaffen hat, hat der christliche Glaube in seinem westlich-abendländischen Verbreitungsraum eine besondere Verbindung von Religiosität und Weltlichkeit ermöglicht, die durch eine bejahende Zuwendung zur Welt und eine Eigendynamik des Säkularen gekennzeichnet ist. Damit hat Pieper ohne Frage einen entscheidenden Beitrag des christlichen Glaubens für die europäische Kultur und Ideengeschichte

benannt. Problematisch bleibt allerdings, dass er die Formel vom christlichen Abendland auch mit einer abwertenden Absicht verwendet. In negativem Sinne gibt es für Pieper eine «un-abendländische» und «unweltliche» Gesinnung, also eine Trennung der Religion von der Weltlichkeit, für die er als Beispiel nicht nur den Islam, sondern auch das orthodoxe Christentum anführt. Aus Piepers Annahme könnte man erstens folgern, dass nicht-abendländisches Christsein immer defizitär sei, und zweitens, dass theoretisch auch andere geographische Regionen oder Länder als «christliches Abendland» verstanden werden könnten, wenn sie die erwähnte Verbindung von Religiosität und Weltlichkeit realisieren.

Welches Verhältnis hatte Robert Schuman, der sich sein Leben lang maßgeblich auf die christlich-katholische Glaubenswelt bezogen hat und von ihr geprägt wurde, zum Begriff «Abendland» bzw., in Französisch, «l'occident»? Verkürzt kann man sagen: Schuman hat den Begriff «Abendland» in seinen späten Jahren zwar vereinzelt benutzt, aber nie mit der Emphase, die er in der deutschsprachigen Diskussion der Nachkriegszeit als kulturgeschichtlich-christliche Überwölbung der europäischen Geschichte erfahren hat. Schuman hat in seinen Schriften und Reden auch nicht, soweit man das verfolgen kann, die spezifische Bezeichnung «christliches Abendland» benutzt. Trotzdem war für ihn die europäische Einigung demokratischer Staaten ohne das Christentum undenkbar. Wie Schuman in seinem Buch *Pour l'Europe* schreibt, bedeutet Europa «die Verwirklichung der Demokratie im christlichen Sinne».⁷ Wie passen diese beiden Ansichten zusammen, einerseits der zögerliche Rückbezug auf den damals populären Begriff des christlichen Abendlandes, andererseits Schumans klares Bekenntnis zum Christentum als Prägekraft der europäischen Einigung? Entscheidend ist meines Erachtens folgender Punkt: Schumans Zugang zum Projekt der europäischen Einigung in den frühen 1950er-Jahren vollzog sich nicht über das Konzept des Abendlandes, sondern über das der Demokratie. Unter dem Einfluss des französisch-christlichen Philosophen Jacques Maritain ging Schuman davon aus, dass die Demokratie ihr Bestehen dem Christentum verdanke. Diese Behauptung erklärt sich für Maritain und Schuman aus dem christlichen Universalismus, der schöpfungstheologischen Gleichheit aller Menschen als Ebenbilder Gottes. Diese Sichtweise habe die Welt verwandelt, zur Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen und damit auch zur Entwicklung der Demokratie geführt. Allerdings wendet sich Schuman klar gegen ein theokratisches Verständnis von Europa, das die grundsätzliche Autonomie von Kirche und Staat nicht respektiert und das – so kann man ergänzen – mit der Bezeichnung «christliches Abendland» beschworen wird. Das Christentum darf für ihn weder von einem politischen Gemeinwesen als Staatsreligion in Anspruch genommen werden noch sich selbst mit einer – selbst demokratischen – Regierungsform identifizieren. In einer Rede von 1954

vor einem katholischen Auditorium betont Schuman, Europa sei kein von der Kirche erfundenes Trojanisches Pferd, um dunkle Pläne auszuführen. Die ersten Initiativen für ein geeintes Europa seien auch von Sozialisten, antipäpstlichen Protestanten und auch Juden ausgegangen. Insgesamt lässt sich festhalten, dass sich der Aufbau Europas für Schuman allein aus dem Programm der Demokratie und nicht aus der Vision eines christlichen Abendlandes verwirklichen lässt.

2. Christlicher Glaube und der Projektionsraum des Abendlandes

Aus heutiger Sicht kann man sagen, dass Schumans Vorbehalte gegen eine Engführung des christlichen Glaubens auf ein bestimmtes Territorium und der europäischen Integration auf eine einzige Religion einen wichtigen Punkt trifft. Der Begriff «christliches Abendland» ist als Deutungskategorie sowohl für das christliche Selbstverständnis in Europa als auch für die europäische Einigung ungeeignet. Dafür möchte ich drei Gründe anführen.

Erstens ist der Begriff des Abendlandes Platzhalter für völlig verschiedene, oft sogar miteinander unvereinbare Projektionen. Teils steht er für einen bestimmten kulturgeschichtlichen Raum, teils für ein geographisches Territorium, teils für eine christlich-religiöse Epoche. Auch diese Vorstellungen wiederum werden historisch unterschiedlich akzentuiert: Für die einen zählen Osteuropa und Russland zum Abendland, für die anderen nicht. Für die einen steht eine Verbindung von Karolingerreich und Christentum im Vordergrund, für die anderen eine antiaufklärerische christliche Romantik. Kurzum: Die Semantik des Abendlandbegriffs ist so diffus und vieldeutig, dass man einen sinnvollen und allgemein konsensfähigen Gebrauch nicht erwarten kann.

Zweitens ist das Christentum in seiner globalen Ausrichtung nicht identifizierbar mit dem begrenzten Bezugsraum der jeweiligen Vorstellung vom Abendland. Es gibt nicht nur ein nichtchristliches Abendland, sondern auch ein nichtabendländisches Christentum. Die äthiopische und altorientalsch-syrische Christenheit beispielsweise, die zu den ältesten christlichen Kirchen zählen, und auch die orthodoxen Traditionen sind offenkundig nicht abendländisch.⁸ Es wäre vermessen, wenn man das abendländische Christentum als ideale und höchste Verwirklichung der christlichen Idee rekonstruieren und demgegenüber nicht-abendländische Formen des Christseins prinzipiell abwerten würde. Diese Einsicht kann man auch an folgendem Aspekt erläutern: «Abendland» ist die Übersetzung vom lateinischen Begriff *occidens*, dem Gegensatz von *oriens*, das seit der Bibelübersetzung von Martin Luther mit «Morgenland» oder «Orient» übersetzt wird. Im frühen Christentum ist der *oriens* [zu ergänzen: *sol*] und nicht der *occidens* die theologisch und spirituell entschei-

dende räumliche Ausrichtung. «Messias ergo est Oriens ...», so heißt es im frühen Mittelalter.⁹ Die im Osten aufgehende Sonne steht für Christus selbst und das Himmlische Jerusalem. Vom Osten kommen dem Glauben nach die Erlösung und das Heil für den Westen, was zur Ostausrichtung von Kirchengebäuden geführt hat. Der Okzident dagegen steht für die widergöttlichen Mächte und das Böse, was noch an Portalen romanischer Kirchen erkennbar ist. Das heißt, theologisch und symbolisch ist der Orient, das Morgenland, die für das Christentum entscheidende Dimension. Dem Okzident bzw. dem Abendland kommt dieser traditionellen Symbolik zufolge allein eine vom Orient abgeleitete Bedeutung zu. Die mit dem Ort und Symbol von Jerusalem verbundene morgenländisch-jüdische Welt bleibt bis heute der sperrige Wurzelgrund des Christentums, aus dem historisch nach Christi Tod das neue Zentrum Rom und der lateinisch-abendländische Westen erst entwachsen sind.

Drittens ist die Vorstellung des Abendlandes für Europa eine vergleichsweise späte und voraussetzungsreiche Deutungskategorie. Zunächst ist der Begriff «Europa» viel älter als der des Abendlandes. Als «Europäer» werden schon seit dem 8. Jahrhundert Franken, Langobarden und Sachsen bezeichnet, die unter der Führung Karl Martells in der Schlacht von Tours und Poitiers 732 die muslimischen Araber besiegten. Der Begriff «Abendland» dagegen wurde erst im 16. Jahrhundert in Anlehnung an Luthers Neologismus vom Morgenland geprägt.¹⁰ Die Vorstellung vom Abendland eignet sich nicht als Leitbegriff für die europäische Integration, da sie primär weltanschaulich ausgrenzende und polarisierende Konnotationen mit sich geführt hat. In ihren verschiedenen Verwendungsweisen suggeriert sie Vorstellungen einer Homogenität, die auf historischen Idealisierungen beruhen und die den gegenwärtigen Pluralismus in Europa nicht abbilden können. So wurde der Abendlandbegriff in der Nachkriegszeit als Abwehr gegen den Bolschewismus verwendet, heute dient er als Stilisierung einer europäisch-christlichen Kultureinheit gegen das Vordringen des Islam. «Abendland in Christenhand» hieß 2009 ein Wahlkampfslogan der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ): Bei solchen Parolen scheint die beschworene Christlichkeit des Abendlandes eine reine Fassade zu sein. Christen sollten sich von der Rhetorik des christlichen Abendlandes nicht verführen lassen, auch wenn sie die Ausbreitung eines relativistischen Multikulturalismus und die flächige Erosion des eigenen Glaubens in den westeuropäischen Gesellschaften schmerzhaft zur Kenntnis nehmen müssen.

Die Kritik an der Vorstellung des Abendlandes als Deutungskategorie für das europäische Selbstverständnis sollte allerdings in wissenschaftlicher Sachlichkeit geäußert werden. In einer soziologischen Untersuchung zu diesem Thema heißt es, «Abendland» sei ein «politischer Kampfbegriff», der in allen seinen Formen allein auf Ausgrenzung abziele. Der Begriff sei «nicht nur

antikommunistisch und antisozialistisch, sondern auch antidemokratisch und antiliberal», dazu «autoritär bis faschistisch geprägt, elitär bis hierarchisch und klerikal bis neopagan – vor allem aber imperialistisch.»¹¹ In heutigen politischen und kulturellen Debatten scheint es populär zu werden, im Hinblick auf einen missliebigen Ausdruck schnell von «Ausgrenzungssemantik», von einem «Kampfbegriff» oder «Ausgrenzungsbegriff» zu sprechen. Solche Stigmatisierungen verfolgen wohl vor allem den Zweck, die Verwendung und Diskussion des jeweiligen Ausdrucks fortan zu unterbinden. Dabei präjudiziert die Sorge vor möglicher Ausgrenzung die Analyse von Begriffen und Vorstellungen – der Begriff des Abendlandes ist hierfür ein gutes Beispiel. Diese Kritik an vermeintlicher Ausgrenzung scheint mir in zweierlei Hinsicht einseitig zu sein. Zum einen ist jeder Begriff semantisch abgrenzend und damit in Bezug auf den Begriffsumfang auch ontologisch ausgrenzend. Es ist gerade das Charakteristikum eines Begriffs, etwas in einer Bedeutung festzulegen und es damit von der Bedeutung eines anderen abzugrenzen. Damit wird auch ontologisch ein Objekt oder ein Gegenstandsbereich von einem anderen abgegrenzt. Ideologiekritisch fungierte auch der Begriff «Europa» seit dem Mittelalter bis zum Kalten Krieg als «Ausgrenzungsbegriff». Darf oder sollte man deshalb diesen Begriff aus Rücksicht auf die scheinbar ausgegrenzten Nicht-Europäer heute nicht mehr verwenden? Der Fehler liegt hier meines Erachtens darin, die semantische und die wertend-diskriminierende Ausgrenzung ungesagt zu identifizieren – Ausgrenzung bedeutet aber nicht zwangsläufig Abwertung. Zum anderen zeigen historische Untersuchungen, dass im Rückblick die Vorstellung vom Abendland in der Nachkriegszeit durchaus auch eine sinnvolle Funktion hatte, und zwar – um die umgekehrte Formulierung zu verwenden – als «Eingrenzungsbegriff»: Historikern zufolge erlaubte es die Rede vom Abendland gerade wegen ihrer Unschärfe, in Westeuropa eine gemeinsame Basis für Sieger und Besiegte zu finden, die wiederum zu wechselseitigen Kooperationen führte. In Deutschland verhalf die Bezugnahme auf die abendländische Gemeinschaft zur Überwindung des Nationalismus und zur Eröffnung eines Weges in die europäische Moderne.¹²

3. Vereintes Europa und christlicher Glaube

Obwohl die Vorstellung eines christlichen Abendlandes in der heutigen Zeit anachronistisch und deplatziert ist, heißt das nicht, dass das Christentum und Europa getrennte Sphären darstellen. Es bleibt die Frage, welche Bedeutung der christliche Glaube für die Genese und die Gegenwart Europas im Allgemeinen und der Europäischen Union im Besonderen besitzt. Darüber gibt es seit Jahren eine intensive Debatte.¹³ Unbestritten ist, dass die Entstehung des

modernen demokratischen und freiheitlichen Staates auf dem Verzicht von Religion als Bindekraft für die politische Ordnung beruht. In diesem Sinne versteht sich auch die Europäische Union als ein politischer Staatenverbund mit einer gemeinsamen Rechtsordnung, der sich gegenüber weltanschaulichen und religiösen Bekenntnissen neutral verhält. Nur unter der Bedingung dieser Abstinenz sind Religionsfreiheit und weltanschaulicher Pluralismus möglich.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekennt sich auch die katholische Kirche zum Grundrecht der Religionsfreiheit und zur staatlichen Trennung von Glaube und Politik. Die biblische Schlüsselstelle für diese Differenzierung lautet: «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört», so Jesus im Neuen Testament (Mt 22,21). Die Kirche ist – biblisch gesprochen – zwar *in*, aber nicht *von* der Welt. Das heißt einerseits: Sie ist nicht *von* der Welt, kein Verein, keine Partei, keine aus der Welt, sondern eine von Gottes Ruf her stammende Einrichtung zum Heil der Menschen. Aus dieser Perspektive wird die politische Ordnung des Staates in ihrer stets zeitgeschichtlich begrenzten Gestalt relativiert. Andererseits ist die Kirche zweifelsohne auch *in* der Welt: Sie ist in dieser Welt als Gesellschaft verfasst. Das Christentum lehrt keine Weltverachtung; im Gegenteil: Weil die Welt Schöpfung Gottes und Ort seiner Menschwerdung ist, ist sie der Raum unseres Lebensvollzugs als Geschöpfe. Insofern die Kirche eben auch *in* der Welt ist, impliziert die Relativierung der politischen Ordnung nicht zwangsläufig eine Abwertung des Staates. In ihrem politischen Gemeinwesen sollen Christen sich einsetzen zum Wohl des Nächsten und Notleidenden.

Dieser Einsatz ist aus christlicher Sicht auch im Staatenverbund der Europäischen Union unverzichtbar. Auch ein politisches Gemeinwesen kann trotz seines säkularen Profils vom christlichen Glauben geprägt sein, indem Prinzipien und Vorstellungen des Christentums im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung in politische Überzeugungen und rechtliche Normen von Staaten übersetzt worden sind.¹⁴ Solche «säkularen Derivate»¹⁵ des Glaubens bestimmen auch kulturelle Prägungen westlicher Gesellschaften, selbst wenn sie für viele Menschen in ihrer Herkunft nicht mehr erkennbar sind. Beispiele dafür sind die Achtung der Würde und Einzigartigkeit des menschlichen Lebens, die Solidarität mit Notleidenden und Hilfesuchenden im Sozialstaat, der Nachdruck auf Frieden, Vergebung und Versöhnung, die vom Glauben bestimmte Zeitrechnung mit dem Sonntag als arbeitsfreiem Tag etc. Der explizite und implizite christliche Einfluss auf das säkulare Gemeinwesen fällt natürlich nicht einfach vom Himmel, sondern ist das Ergebnis des Lebenszeugnisses und Einsatzes von Christinnen und Christen für ihren Glauben. Ohne den christlichen Beitrag wäre der Friedens- und Versöhnungsprozess der europäischen Integration seit den ersten Plänen in der frühen Neuzeit bis zur Nachkriegsepoche nicht möglich gewesen. Und ohne die christliche Prägekraft würde Europa

auch heute, trotz aller Säkularisation und Entchristlichung, eine wesentliche Quelle fehlen für seine innere Mitte, für sein vorpolitisches Ethos, aus dem sich das Zugehörigkeitsgefühl und das Rechts- und Sittenbewusstsein der Bürger speist. Fraglos gibt es neben dem Christentum auch andere Ressourcen für dieses Ethos, etwa den Rationalismus der Aufklärung und auch den religionskritischen Humanismus. Der christliche Glaube hat jedoch historisch und systematisch bei der Herausbildung dieses normativen Ethos eine besondere Rolle gespielt, vor allem durch seine radikale Orientierung auf das Liebesgebot und die universalistische Begründung der Menschenwürde.

Ist aber überhaupt ein solches vorpolitisches Ethos für ein vereintes Europa sowohl möglich als auch notwendig? Die Befürworter argumentieren, ohne eine kollektive europäische Identität, ohne ein integratives Ethos, ohne einen normativen Grundkonsens fehle der europäischen Integration ein Gemeinschaftsbewusstsein.¹⁶ Nur ein solches verbindendes Narrativ ermögliche es den EU-Bürgern, die eigene politische Identität immer stärker europäisch und immer weniger nationalstaatlich zu verstehen. Für die Gegner sind alle Versuche, eine solche Identitätsbasis festzulegen und vorauszusetzen, illusorisch und ausgrenzend: Zu vielfältig und widersprüchlich seien die Traditionen und Erwartungen der einzelnen Mitgliedstaaten, als dass ein konsensfähiges und über vage Kompromissformeln hinausgehendes Modell für eine solche Identität gefunden werden könnte. Ein solcher «Identitätsfetischismus» sei antipluralistisch: In Europa habe es immer eine Vielzahl von kulturellen Prägungen gegeben und dies müsse auch in Zukunft so bleiben; für die Identität der EU sei einzig eine von allen geteilte «politische Kultur» notwendig.¹⁷

Sicherlich gilt es bei diesem Streit genau abzuwägen. Kritiker eines Identitätskonzepts haben es zwar leicht, heutzutage ein Plädoyer für den politischen Pluralismus zu formulieren. Schwieriger aber wird es, wenn man in Bezug auf die EU nachfragt, was eine von allen geteilte «politische Kultur» bedeuten soll? Die in der deutschen Diskussion gängige Minimalformel vom Verfassungspatriotismus ist auf der EU-Ebene nicht anwendbar, weil es dort keine dem Grundgesetz analoge Verfassung gibt – Entwürfe zum EU-Verfassungsvertrag wurden bekanntlich bei Referenden in Frankreich und den Niederlanden 2005 abgelehnt. Doch selbst wenn man den Vertrag von Lissabon als eine verfassungsähnliche Grundlage der EU ansieht: Wie will man unter der Voraussetzung der Koexistenz verschiedener und meist unvereinbarer Weltbilder und Deutungsgemeinschaften erwarten, dass die Bürger Europas eine solche «politische Kultur» teilen? Ohne die Voraussetzung eines integrativen Ethos scheint eine solche Partizipation so unmöglich zu sein wie ein Konsens in Bezug auf den Streit um die beschworenen Werte der EU. Aus christlicher Sicht wäre es naiv, in Rekurs auf die Rede vom Abendland die weltanschauliche

Pluralität Europas zu verkennen oder gar zu kritisieren. Es wäre aber genauso naiv, deshalb einen politischen Säkularismus in Europa zu unterstützen, der Religionen zu marginalisieren versucht. Schon von seiner Geschichte her sollte das Christentum die Herausbildung und Stabilisierung eines vorpolitischen Ethos in Europa unterstützen, jedoch ohne strategisch oder politisch einen Monopolanspruch auf dessen inhaltliche Füllung zu erheben. Die christliche Prägung Europas ist allerdings kein eigendynamischer Dauerzustand, sondern kann zur bloßen Erbmasse der Vergangenheit schrumpfen. Wie christlich Europa ist, hängt vor allem ab vom konkreten Engagement der Christinnen und Christen auf allen Ebenen, vom Einsatz des Einzelnen im zivilgesellschaftlichen Umfeld, über soziale Projekte von Gruppen und Institutionen bis hin zum christlichen Dialog mit der Politik, etwa durch die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel (COMECE).

Welches Europa gilt es aus christlicher Sicht anzustreben? Sicherlich ein Europa, das seine eigene Geschichte und den christlichen Beitrag dazu nicht verkennt; ein Europa, das den Gedanken an religiöse Transzendenz fördert und nicht als Privatmeinung ausschließt; und ein Europa, das die von den christlichen Prinzipien der Gottesebenbildlichkeit und Nächstenliebe ableitbaren Ziele des Friedens und der Solidarität unter den Völkern in seinen Grenzen und darüber hinaus verfolgt. Ohne den christlichen Einsatz könnte sich jedoch ein anderes Europa stärker abzeichnen: ein Europa des kulturellen Relativismus; ein Europa, das sich politisch immer mehr mit der Herausforderung des Islam beschäftigt und dessen christliche Wurzeln vertrocknen; ein Europa der Fixierung auf Währung und Wirtschaft – ein solches Europa hätte natürlich auch seine Legitimität, wäre jedoch aus christlicher Perspektive nur eine Schwundstufe dessen, was die Gründungsväter der Integration in der Nachkriegszeit einst vorsahen und was ein religionsoffenes politisches Gemeinwesen bis heute sein könnte. Ein solches Europa des Säkularismus drohte durch den Verlust seiner inneren Bindungskräfte leer zu werden und abzusterben – ein mögliches Szenario, das nach dem Krieg bereits Romano Guardini und in neuerer Zeit auch Papst Benedikt XVI. angedeutet haben.¹⁸ Doch trotz der Erosion des Glaubens in weiten Teilen der EU scheint mir kein Grund zum Pessimismus zu bestehen, wenn Christinnen und Christen weiterhin bereit sind, mit ihrem Bekenntnis und Engagement das friedliche Zusammenwachsen Europas zu fördern.

Anmerkungen

- 1 Konrad ADENAUER, *Reden 1917–1967*. Eine Auswahl, hg. von Hans-Peter SCHWARZ, Stuttgart 1975, 229f. Die politische Ideengeschichte des Begriffs «Abendland» im 20. Jahrhundert ist ausführlich dokumentiert. Vgl. Vanessa CONZE, *Das Europa der Deutschen: Ideen von Europa in Deutsch-*

- land zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005; Heinz HÜRTEN, *Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Albrecht LANGER (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985, 131–154; Dagmar PÖPPING, *Abendland: Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945*, Berlin 2002; Marie-Emmanuelle REYTIER, *Die deutschen Katholiken und der Gedanke der europäischen Einigung 1945–1949. Wende oder Kontinuität?*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3 (2002) 163–184; Axel SCHILDT, *Zwischen Abendland und Amerika: Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999.
- 2 «Abendland bedeutet nicht zwingend Fremdenfeindlichkeit und Ausgrenzung. Es kann auch für Offenheit und liberale Toleranz stehen. Dass Pegida und ähnliche Bewegungen den Abendlandbegriff derzeit für sich reklamieren, bedeutet eigentlich nur, dass es für deren Gegner an der Zeit ist, ihn zurückzuerobern», so das Resümee von Alexander GÖRLACH, Gründer des Magazins *The European*, in: DERS., *Mythos Abendland*, abrufbar unter: <https://de.qantara.de/inhalt/rechtspopulismus-und-islamfeindlichkeit-in-europa-mythos-abendland> (abgerufen am 15. September 2018).
 - 3 Vgl. dazu Bernd IRLÉNBOHN, *Europäischer Friede, christlicher Glaube*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. Dezember 2016, 7.
 - 4 Vgl. zum Programm der Zeitschrift «Abendland»: Lucia SCHERZBERG, *Katholische Abendland-Ideologie der 20er und 30er Jahre. Die Zeitschriften «Europäische Revue» und «Abendland»*, in: Michael HÜTTENHOFF (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, 11–28, vor allem 21–27.
 - 5 Vgl. dazu Alan Paul FIMISTER, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Brüssel 2008, 94–106.
 - 6 Josef PIEPER, *Was heißt «Christliches Abendland»?*, in: DERS., *Werke*, Bd. 8.2, hg. von Berthold WALD, Hamburg 2008, 444–451, hier: 446.
 - 7 Robert SCHUMAN, *Für Europa*, Hamburg 1963, 65ff. Wie die neuere Forschung zeigt, war Schuman kein dezidiert Europa-Enthusiast in der Zeit vor der Vorstellung seines – von Jean Monnet entwickelten – «Schuman-Plans» 1950; erst danach setzte er sich verstärkt für das Projekt der europäischen Integration ein. Vgl. FIMISTER, Robert Schuman (s. Anm. 5), 196f. 202.
 - 8 Vgl. Rémi BRAGUE, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, Wiesbaden 2012, 26.
 - 9 Zitiert in Jürgen FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957, 61.
 - 10 Vgl. dazu Oskar KÖHLER, *Art. «Abendland»*, in: TRE 1 (1977), 17–42.
 - 11 Richard FABER, *Abendland: ein politischer Kampfbegriff*, Berlin 2002, 10.
 - 12 So der Befund von HÜRTEN, *Der Topos vom christlichen Abendland* (s. Anm. 1), 153f.
 - 13 Vgl. etwa Günter BUCHSTAB – Rudolf UERTZ (Hg.), *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg/Br. 2008.
 - 14 Zur «Übersetzung» religiöser Überzeugungen in eine säkular verständliche Sprache vgl. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 118.
 - 15 Josef ISENSEE, *Die christliche Identität Europas*, in: Walter FÜRST u. a. (Hg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, Münster 2004, 41–58, hier 47. Dazu auch Tine STEIN, *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt/M. 2007.
 - 16 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Europa und die Türkei*, in: DERS., *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin 2011, 281–298.
 - 17 So Thomas MEYER, *Die Identität Europas*, Frankfurt/M. 2004, vor allem 7–9, 207ff.
 - 18 «Wenn sich aber Europa ganz von Christus löste – dann, und soweit das geschähe, würde es aufhören zu sein ...», so Romano GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Mainz 1979, 59; vgl. auch Joseph Kardinal RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Br. 2005, 78.

Abstract

The Idea of Europe as Christian «Abendland». This article examines from a Christian point of view if the concept of Europe as «christliches Abendland» is in any way still a constructive and viable contribution to the debate about European identity. The inevitable anachronism of the «Abendland» idea does not necessarily imply that Europe and Christianity are essentially separated spheres.

Keywords: Europe – Abendland – identity – Christianity – secularism – political culture

CA. FOLIO 100

PERSPEKTIVEN

SEXUELLER MISSBRAUCH IN DER KIRCHE UND DAS KONZEPT DER VULNERABILITÄT

Ursachen, Aufarbeitung, Prävention

Noch im Juni 2018 resümierte die Kommissionsvorsitzende der Unabhängigen Kommission der Bundesregierung im Rahmen der Vorstellung einer Fallstudie, es gebe «in den Kirchen immer noch ein Überlegenheitsgefühl, das das Eingestehen von Fehlern verhindert.»¹ Fehler einzugestehen, setzt das Wissen um begangene Taten und ungute Strukturen voraus. Im September 2018 wurden im Rahmen Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe die Ergebnisse der bislang größten Studie zum sexuellen Missbrauch durch Kleriker in der Katholischen Kirche in Deutschland vorgestellt («MHG-Bericht»²). Die Scham und Betroffenheit der Bischöfe über die begangenen Verbrechen *in der Kirche* und die Fehler *der Kirche* waren deutlich spürbar und Vergebungsbitten wurden formuliert.

Wir Bischöfe in Deutschland haben dadurch, dass wir Gutes unterlassen und Böses getan haben, das Vertrauen von Kindern und Jugendlichen, von deren Eltern, Freunden und Angehörigen, missbraucht. Dafür müssen wir all diese Menschen um Vergebung bitten und ihnen überzeugend versprechen, alles zu tun, damit das nicht wieder vorkommt.³

Obwohl inzwischen Präventionsmaßnahmen gegen «sexuelle Gewalt» in kirchlichen Einrichtungen immer flächendeckender implementiert werden⁴, finde sich laut MHG-Bericht noch immer eine «spürbare Reaktanz bei Klerikern hinsichtlich der Missbrauchsproblematik, die die Umsetzung von wirksamen Schutzkonzepten in den Seelsorgeeinheiten erschwere» (MHG 10). Das liegt vielleicht auch daran, dass das Ausmaß der Fälle schweren sexuellen Missbrauch in der Kirche erst nach und nach sichtbar wird.⁵ Für uns als Kirche bedeutet dies nun, sich dem Vergangenen ernsthaft zu stellen, sodass jeder und jede

KATHARINA WESTERHORSTMANN, geb. 1974, Privatdozentin für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, 2016–2018 Lehrstuhlvertretung an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Sommersemester 2018 Gastprofessur für Theologische Ethik in Uppsala.

Betroffene gehört, die Täter zur Rechenschaft gezogen werden und mögliche Mitwisser, die sich der Vertuschung schuldig gemacht haben, Verantwortung übernehmen müssen.⁶ Das Leid, das Minderjährige durch Kleriker erfahren haben, erfordert innerkirchlich ein bewusstes Eintreten für Transparenz sowie entschlossenes Handeln im Sinne eines geistigen Klimawandels, schließlich ist davon auszugehen, dass sich auch bis heute nicht alle Opfer gemeldet haben.⁷ Ein Maßnahmen-Katalog der deutschen Bischöfe soll dazu eine Richtung für die kommenden Jahre vorgeben.⁸

Schmerzhaft ist die Aufarbeitung in erster Linie bleibend für diejenigen, die Opfer sexueller Übergriffe geworden sind. Diesen Schmerz von Seiten der Kirche anzuerkennen, um Vergebung zu bitten und soweit möglich Wiedergutmachung zu leisten, sind wesentliche Anliegen der Aufarbeitung. Im Folgenden wird es nicht um die Entwicklung einer moraltheologischen These gehen, vielmehr sollen systematische Überlegungen helfen, die Taten besser einordnen, Zusammenhänge verstehen und Perspektiven für die Prävention entwickeln zu können.

1. Geistlicher Missbrauch und Grooming-Verhalten

Das Phänomen, dass sich von Kindesmissbrauch Betroffene oft erst viele Jahre oder Jahrzehnte später melden, ist als direkte Folge des Missbrauchs zu betrachten. Viele berichten noch im hohen Alter von Angstzuständen, Panikattacken und Bindungsproblemen sowie der Scham, die sie lieber schweigen lässt.⁹ Täter manipulieren Minderjährige häufig durch Machtmissbrauch, indem sie ihnen entweder im Sinne einer Komplizenschaft eine Mitschuld geben oder ihnen die Schuld sogar vollständig zusprechen. Vielen Opfern ist es kaum möglich, sich von dieser Zuschreibung zu distanzieren und sie übernehmen die Sichtweise des Täters. Minderwertigkeits- und Schuldgefühle wie auch die Befürchtung, beim Offenbaren der Tat womöglich bestraft zu werden, sind die Folgen. Manchmal wirkt dieses Sich-schuldig-Fühlen nach bis ins Erwachsenenalter.¹⁰ So beschreibt es auch Marie Collins, ehemaliges Mitglied der von Papst Franziskus eingesetzten Kinderschutzkommission:

Ich hatte gelernt, dass ein Priester der Stellvertreter Gottes auf Erden ist, und so hatte er automatisch mein Zutrauen und meinen Respekt. Als er anfang, sich mir in sexueller Absicht zu nähern, tat er zunächst nur so, als ob es ein Spielchen sei; ich war schockiert und wehrte mich, ich sagte, er solle aufhören. Aber er hörte nicht auf. Während er über mich herfiel, pflegte er auf meinen Widerstand zu reagieren, indem er sagte: «Ich bin doch ein Priester», «Ich kann doch nichts Böses tun». Er machte Fotos vom intimsten Teil meines Körpers und sagte zu mir, es sei «dumm», wenn ich meinte, dass das böse sei. Er hatte Macht über mich. Ich fühlte mich krank

und schwach, ich empfand alles, was er machte als falsch, aber ich konnte es nicht aufhalten; ich habe nicht geschrien, ich habe niemandem etwas gesagt. ... Ich betete nur, dass er es nicht wieder tun würde.¹¹

Solch missbrauchendes Machtgebaren bei gleichzeitiger sexueller Gewalt im Verhalten religiöser Führungspersonen findet sich in den meisten geschlossenen Systemen (Gemeinschaften), die naturgemäß potenzielle Täter schützen. Beispielsweise beginnt auch im orthodoxen Judentum seit einigen Jahren langsam die Aufarbeitung sexueller Übergriffe von Rabbinern gegenüber Minderjährigen. Eine der bedeutendsten spirituellen Persönlichkeiten und Musiker des 20. Jhds. in Israel wurde diesbezüglich von zahlreichen Frauen angezeigt.¹²

Die besondere Stellung des Priesters beinhaltet einen Vertrauensvorschuss, der eine besondere Verantwortung mit sich bringt. Im sexuellen Missbrauch wird genau diese Position ausgenutzt, um sich das Vertrauen des Kindes zu erschleichen. Das so genannte «Grooming» (englisch: anbahnen, vorbereiten) ist dabei, auch im gesellschaftlichen Kontext, eine häufige Täterstrategie zur Tatanbahnung.¹³ Durch «besondere Aufmerksamkeit», «Privilegien» (MHG 91) und offensichtliche Bevorzugung, aber auch durch Geschenke, soll das Opfer in eine Abhängigkeit geführt werden. Kennzeichen des «Grooming»-Verhaltens sind: Anwendung von Techniken der Manipulation und Kontrolle (1) einer vulnerablen Person (2) in einem zwischenmenschlichen und sozialen «Setting» (3), um Vertrauen zu etablieren und sexuell-übergriffige Handlungen als normal zu legitimieren (4), mit dem übergeordneten Ziel, Ausbeutung zu erleichtern und/oder Aufdeckung der Tat zu verhindern (5).¹⁴ Bei einem Kleriker als Täter lässt sich hier auch von «geistlichem Missbrauch» sprechen und der Übergang zu sexueller Gewalt ist dann häufig fließend.¹⁵ Kindern und Jugendlichen erschließt sich gerade deshalb das Schuldhafte am Verhalten des Priesters nur selten, da er eine Autoritätsperson ist, eine emotionale Bindung geschaffen hat und den Übergriff z.B. als ein «Spiel» oder als einen Ausdruck besonderer Zuneigung bezeichnet.¹⁶

Ein weiterer Aspekt geistlichen Missbrauchs durch Kleriker findet sich in der Androhung der Strafe Gottes bei Anzeige der Taten (vgl. MHG 93). Auch von geistlicher Verbrämung sexueller Gewalt, die Übergriffe als religiöse Akte rechtfertigt (vgl. MHG 286), in denen z.B. göttliche Erwählung zum Ausdruck komme, wird berichtet.¹⁷ Durch diese Art des Missbrauchs empfinden Betroffene zuweilen auch nach der Tat eine Art Zugehörigkeit zum Täter, die die Schwelle, das Schweigen zu brechen, enorm erhöht.¹⁸ Es handelt sich somit um zweifachen Missbrauch, da Kinder oder Jugendliche zunächst emotional gefügig gemacht werden, um sie dann auf sexuelle Weise missbrauchen zu können. Der Wandel zu langen Verjährungsfristen im Staat und einer *faktischen* Aufhebung der Verjährung in der Kirche berücksichtigt inzwischen diese

perfiden Zusammenhänge.¹⁹ Entscheidend ist, dass die Wachsamkeit und Sensibilität für Grooming-Verhalten wächst, damit es aufgedeckt und ein Täter rechtzeitig sanktioniert werden kann.

2. Täterprofile und Persönlichkeitsmerkmale

Bei 27% der 1670 «Beschuldigten»²⁰ im kirchlichen Kontext seit 1946, wobei die Mehrheit der Übergriffe zwischen 1965 und 1985 verübt wurden, hat der MHG-Bericht eine fixierte sexuelle Präferenzstörung, d.h. Pädophilie, ausmachen können.²¹ Wenn eine feste Neigung vorliegt, in der *ausschließlich* Kinder zu «Objekten» sexueller Begierde werden können, lässt sich von «fixierter» Pädophilie sprechen, ansonsten liegt eine «regressive» Pädophilie²² vor, in der Kinder erst in einer Ersatzhandlung zu Opfern werden. Wenn z.B. durch «stressbeladene[] sexuelle[] Erlebnisse»²³ Personen, die sich eigentlich zu Erwachsenen als Sexualpartnern hingezogen fühlen, zu «Ersatzobjekttätern» werden und sich an Kindern vergehen.»²⁴

Bei Pädophilie als fester Disposition der Persönlichkeit handelt es sich um eine derzeit «nicht heilbare psychische Störung»²⁵ und lediglich intensive und auf Dauer angelegte Therapien können helfen, dass Personen nicht zu Tätern werden. Pädophile Männer ergreifen häufig bewusst, zumindest aber instinktiv Berufe, die durch Kinder- und Jugendarbeit geprägt sind. Dieses Faktum bedeutet für die Priesterausbildung, dass größter Wert auf Sensibilisierung im Hinblick auf pädophile Äußerungen oder Interessen im Priesterseminar gelegt werden sollte, möglichst ohne Denunziantentum zu fördern.

Rund 80 % der Betroffenen im bisher erfassten kirchlichen Kontext weltweit sind männlich, im säkularen Bereich sind es nur ca. 45 %.²⁶ Die Zahlen bezüglich der homosexuellen Orientierung Beschuldigter variieren innerhalb des MHG-Berichts stark und bewegen sich je nach Untersuchungsmethode zwischen 14 und 72 % (vgl. MHG 6). Somit bedarf die hohe Zahl homosexueller Übergriffe einer ergänzenden Erläuterung.²⁷ Die Metaanalyse (2016) erwähnt, dass sich etwa die Hälfte der Täter selbst als heterosexuell bezeichnen.²⁸ Häufiger Umgang mit Jungen, z.B. als Ministranten, und deren leichtere Erreichbarkeit könnte eine Erklärung für die hohe Zahl homosexueller Übergriffe bieten (vgl. MHG 11) und auch eine nicht-eingestandene sexuelle Neigung könnte eine Rolle spielen. Ebenso galt es lange als weniger verdächtig, wenn sich ein Priester mit Jungen umgab.

58% der Beschuldigten wird ein «regressives Muster» bescheinigt, das sich durch «fehlende Integration, Verleugnung oder Verdrängung sexueller Bedürfnisse, fehlende sexuelle Reife und soziale Gehemmtheit» auszeichnet

(MHG 105). Dies ist ein signifikant hoher Wert unter den Täter-Gemeinsamkeiten und es besteht womöglich ein Zusammenhang zur Homosexualität, da «nicht ausgeschlossen werden kann ..., dass der Anteil sexuell unreifer homosexueller Priester innerhalb der ohnehin großen Gruppe von Priestern, die homosexuell sind, überdurchschnittlich hoch ist.»²⁹

Personen mit emotionaler oder sexueller Unreife umgeben sich gerne mit Kindern und Jugendlichen und lassen häufig einen Mangel in der Fähigkeit zum Eingehen echter Freundschaften auf Augenhöhe erkennen.³⁰ Entweder wird versucht, durch Ersatzhandlungen wie Konsum von Pornographie und damit verbundener Selbstbefriedigung einen Mangel auszugleichen, bei gleichzeitiger Vermeidung von Nähe-Beziehungen mit erwachsenen Gegenübern, oder es wird ein (sexuelles) Verhältnis zu einer deutlich jüngeren Person gesucht, die zumeist in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Erwachsenen steht. Dass es sich hierbei um eine Kombination aus geistlichem und sexuellem Missbrauch handelt, ist dem Täter meist nicht bewusst.

Ein verklemmter Umgang mit der eigenen Sexualität allein ist noch kein sicheres Indiz für eine potenzielle Täterschaft, jedoch begünstigt mangelnde Reife in der eigenen Sexualität Übergriffigkeit in asymmetrischen Beziehungen zu Kindern, Jugendlichen oder anderen Schutzbefohlenen. Emotionale Unreife sowie Persönlichkeitsstörungen müssten demnach künftig in der Ausbildung von Priestern und kirchlichen Mitarbeitern noch größere Beachtung erfahren.

3. Zölibat und sexueller Missbrauch: Klärungen und Perspektiven

Wie alle Studien zuvor kann auch die MHG-Studie keinen direkten Zusammenhang zwischen dem Zölibat und Missbrauch herstellen (vgl. MHG 11). In den Interviews der MHG-Studie wurde deutlich, dass Beschuldigte mit fixierter pädophiler Neigung zum Zeitpunkt der Berufswahl keinerlei Problem mit dem geforderten Zölibat empfanden, ihn häufig sogar schätzten (vgl. MHG 111). Wenn der Priesterzölibat nur bejaht oder sogar gesucht wird wegen der eigenen Unfähigkeit, authentische und gesunde Beziehungen zu Erwachsenen einzugehen, kann dies nur als eine Fehlform der zölibatären Lebensform angesehen werden. Wenngleich sich keine monokausale Verbindung zwischen dem Zölibat und Verbrechen sexuellen Missbrauchs herstellen lässt (MHG 11), bedarf dieses Thema gleichwohl einer differenzierten Betrachtung.

Reflexionen dazu, wie ein gesundes Verhältnis zur eigenen Sexualität gelebt werden kann, bilden dazu einen entscheidenden Ansatz. Im Rahmen der Priesterausbildung muss die Sexualität noch klarer thematisiert und weder ta-

buisiert noch banalisiert oder vulgarisiert werden. Die realistischen Herausforderungen durch den Zölibat bedürfen einer eingehenden Reflexion, denn «eine verzerrte Vorstellung vom Zölibat kann ... die Fähigkeit, sich mit der eigenen Sexualität auseinanderzusetzen und sich dem Prozess zu stellen, der zur Beziehungsfähigkeit führt, erschweren oder gar verhindern.»³¹ Wenn die Fähigkeit zu echter Begegnung fehlt, die eigene Verletzlichkeit und das Bedürfnis nach emotionaler Nähe uneingestanden bleibt, ist es nur schwer vorstellbar, dass eine priesterliche Identität in gesunder Weise ausgebildet werden kann.³²

Die Integration der eigenen Sexualität in das Ganze der Persönlichkeit spielt dafür eine zentrale Rolle. Dazu gehört es, sich sexuelle Bedürfnisse einzugestehen und in reifer Weise damit umzugehen. Die Freiheit der Person drückt sich gerade auch im verantwortungsvollen Umgang mit Trieben und Impulsen aus. Eine konkrete Möglichkeit des verantwortlichen Umgangs mit der enthaltsamen Lebensweise liegt im Wahrnehmen sexueller Bedürfnisse bei gleichzeitiger Entscheidung gegen das Nähren sexueller Fantasien. Solche geistige «Hygiene» wie auch das Vermeiden des Konsums von Pornographie können eine praktische Hilfe sein, setzen jedoch eine reife Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität voraus.³³ Wenn bereits eine Abhängigkeit von pornographischem Material vorliegt, können professionelle Hilfe in der Suchtherapie wie auch Selbsthilfe-Initiativen hier womöglich einen Weg aus der Abhängigkeit eröffnen. Zölibatäre Keuschheit zudem nicht als asketische Höchstleistung misszuverstehen, sondern als Charisma, bedeutet, Freiraum für das «Geschenkhafte der Keuschheit» zu eröffnen, das durch die enge Bindung an Gott «das menschliche Bemühen ergänzt».³⁴

Körperliche Zuwendung, die als zärtlich empfunden wird, wird für einen zölibatär Lebenden nur dann möglich und sinnvoll sein, wenn sie nicht Ausdruck eines sexuellen Bedürfnisses, sondern freie Zuwendung um des Anderen willen bleibt. Zärtlichkeit anderen Personen gegenüber bedarf somit der aufrichtigen Reflexion über Motivationen und die eigene Verletzlichkeit wie auch die der anderen Person. Gerade weil die Verletzlichkeit von Minderjährigen von Tätern schamlos in der Opferauswahl ausgenutzt wurde und wird (vgl. MHG 72), bedarf sie einer systematischen Betrachtung.

4. Aufmerksamkeit für Vulnerabilität als Präventionsansatz

Täter wählen häufig besonders vulnerable, d.h. verletzbare Kinder zu potenziellen Opfern aus. Die erwähnte sexuelle Unreife von Klerikern, die sich auch als emotionale Armut und sexuelle Unreflektiertheit sowie in mangelnder Impulskontrolle zeigt, entspringt in vielen Fällen einem Steckengeblieben-Sein in

der pubertären Sexualität. Wenn z.B. ein Priesteranwärter unliebsame sexuelle Bedürfnisse nicht verarbeitet und seine Verletzlichkeit in diesem Bereich nicht erkennt, wird er nur schwer die Resilienz als Abwehrkraft für einen gesunden Umgang mit den Herausforderungen eines zölibatären Lebens ausbilden können.³⁵ Das Sich-Verschließen hat weitreichende Konsequenzen und führt häufig zur genannten Unfähigkeit, echte Beziehungen einzugehen und Nähe zuzulassen. Es besteht die Gefahr, Wehrlose zu manipulieren und zum eigenen Vorteil auszunutzen.

Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass die Einsicht in die Schwere des Unrechts und die massiven Konsequenzen für die betroffenen Kinder und Jugendlichen bei Missbrauchern nur in seltenen Fällen vorhanden ist, sie vielmehr häufig betonen, sie seien den Kindern liebevoll verbunden und dies beruhe auf Gegenseitigkeit.³⁶ Der Mangel an Reue und Empathie für die Leiden der Opfer ist in vielen Fällen ein Persönlichkeitsmerkmal der Missbrauchstäter.³⁷ Sie schreiben zudem häufig der Kirche als Institution, bzw. kirchlichen Strukturen, eine Mitschuld für ihren Übergriff zu (vgl. MHG 117). Und tatsächlich hat eine falsch verstandene Loyalität, die dem Ansehen der Institution einen Vorrang vor den Betroffenen eingeräumt hat, Missbrauch begünstigt.

Vulnerabilität gehört als Konsequenz der Endlichkeit grundsätzlich zur menschlichen Existenz und bedarf einer Kultivierung. Die persönliche Auseinandersetzung mit Unsicherheit, Einsamkeit, sexuellen Bedürfnissen sowie den Schattenseiten des eigenen Lebens lässt erkennen, dass Verletzlichkeit nicht nur Schwäche bedeutet und Selbstverteidigung erfordert, dass sie vielmehr auch zu einer personalen Kraft für Stressbewältigung und Versagensängste werden kann. «Feeling vulnerable is at the core of difficult emotions like fear, grief, and disappointment, but it's also the birthplace of love, belonging, joy, empathy, innovation, and creativity. When we shut ourselves off from vulnerability, we distance ourselves from the experiences that bring purpose and meaning to our lives.»³⁸ Wenn die Verletzlichkeit des Priesters durch ein überhöhtes Priesterbild verdeckt werden soll, und sich dieser vom Priestersein vor allem einen gesicherten beruflichen Status erhofft, kann dies einen Risikofaktor darstellen (vgl. dazu MHG 110). Demgegenüber könnte das Eingeständnis von Schwäche und Bedürftigkeit neue Kraft verleihen, aufrichtige Begegnungen mit Menschen zu suchen und sich für die Gegenwart Gottes im eigenen Leben zu öffnen.³⁹ Die wesenhafte Vulnerabilität des Menschen als Teil der *conditio humana* ist ein stark verbindendes Element zwischen Menschen und ermöglicht aufrichtige Ich-Du-Beziehungen. Sie kann die Augen für die Not des Anderen öffnen und die Bereitschaft nähren, diesem in den Vulnerabilitäten des Lebens beizustehen.⁴⁰

Die so genannte «situative Vulnerabilität»⁴¹, der Menschen im Laufe ihres Lebens ausgesetzt sind, variiert hinsichtlich Dauer, Art und Ausmaß je nach Individuum. Unsichere familiäre Verhältnisse, finanzielle Schwierigkeiten, gravierende Erkrankungen, aber auch Umwelteinflüsse bestimmen diese Verletzlichkeit. Kinder mit entsprechend belastetem Hintergrund sind besonders vulnerabel und werden eher zu Opfern sexuellen Missbrauchs, da Täter Opfer häufig nach genau diesen Kriterien auswählen.⁴² Somit besteht eine wichtige Prävention in der Kirche darin, Kinder und Jugendliche in ihrer besonderen Verletzlichkeit zu erkennen und zu helfen, diese aktiv zu lindern oder zu beseitigen. Starke Kinder, die sich sicher fühlen und personalen Rückhalt genießen, werden nur deshalb seltener Opfer sexueller Übergriffigkeit, weil sie für den Missbraucher ein Risiko darstellen.

Die Auseinandersetzung mit der Verletzbarkeit eines Gegenübers kann im besten Fall emotionale Reife fördern. Hier vermag insbesondere die Verantwortung für Schwächere als Kern der Persönlichkeitsbildung künftiger Priester einer einseitigen Ichorientierung entgegenzuwirken. Dies kommt wiederum der Reflexion eigener Vulnerabilität zugute, die hilft, mit eigener Begrenztheit, Schwäche und Sehnsucht nach Beziehung umzugehen und nicht übergriffige sexuelle Verhältnisse zu Minderjährigen zu suchen, um persönliche Defizite auszugleichen. Für Priester, die nach einigen Jahren in ihrer beruflichen Tätigkeit hohen Frustrationen ausgesetzt sind, deren geistliches Leben erlahmt ist oder die mit «Burn out», Einsamkeit oder einer Suchtproblematik zu kämpfen haben, ist die Reflexion eigener Vulnerabilität unausweichlich. Ein hoher Anteil der beschuldigten Kleriker berichtet von gerade solchen Herausforderungen (vgl. MHG 7, 13, 163). Während demnach das Erkennen von Vulnerabilität von Seiten der Täter für grausame Zwecke benutzt wird, vermag der Ansatz an der eigenen und fremden Verletzlichkeit einen wichtigen Impuls in der Präventionsarbeit zu setzen.

5. *Theologisch-spirituelle Erwägungen*

Für Personalbeauftragte und Bischöfe, die mit Betroffenen zu tun haben, ist ein unerbittlicher Blick auf die Tatsachen, ein hörendes und empathievolles Herz⁴³ und eine «barmherzig-samaritanische»⁴⁴ Haltung dem Opfer gegenüber von zentraler Bedeutung. Sich vom Leid des Opfers berühren und – wie Jesus Christus selbst – auch «verwunden» zu lassen, «nicht vorübergehen, die Selbstgefährdung gering achten und das Opfer an den Ort der Heilung (in der Herberge) bringen»⁴⁵, sowie eine radikale Entscheidung für Aufarbeitung, Transparenz und Prävention sind somit für die Kirche in der Zukunft uner-

lässlich.⁴⁶ Echtes priesterliches Verhalten, das sich fundamental von einer klerikalistischen Einstellung unterscheidet, zeigt sich gerade darin, wenn Bischöfe und Verantwortliche in der Diözese nicht in falsch verstandener Loyalität Mitbrüder schützen, sondern «auf die Eltern zugehen und die Opfer um Verzeihung bitten sowie alle ihnen mögliche seelsorgliche, spirituelle und vor allem auch finanzielle Hilfen anbieten.»⁴⁷ Den Täter zur Rechenschaft zu ziehen, ist ein weiterer Teil eines verantwortlichen Hirtendienstes. So ließe sich auch die Maßgabe Jesu im Hinblick auf Machtmissbrauch eher umsetzen: «Bei euch aber soll es nicht so sein». (Mk 10, 43)

Der pastoral-unterstützende Einsatz für die Opfer darf auch die Hoffnung auf Linderung der Leiden oder sogar Heilung enthalten. Opfer sexuellen Missbrauchs sprechen beispielsweise von einem «Weg der Heilung»⁴⁸, von Vergebung⁴⁹ und der Bedeutung des Glaubens⁵⁰. «Der Anteil jener Betroffenen, die vom Wachstum im Glauben berichteten», ist «als vergleichsweise hoch anzusehen. Dieses Ergebnis deutet darauf hin, dass nicht nur im psychologischen Beistand, sondern auch in der Spiritualität bzw. Religiosität eine Ressource zu sehen ist, die bei der Verarbeitung dieser Belastungen zu helfen vermag.» (MHG 96) Dass die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes, der ein «Freund des Lebens» (Wsh 11,26) ist, auch den Täter einschließt und diesen dazu herausfordert, «sein Antlitz wieder zu gewinnen, weil er sich am Geschöpf Gottes versündigt hat»⁵¹, gehört zu den besonderen Herausforderungen in der Verarbeitung der Missbrauchsfälle.

Das Jahr 2010, in dem zum ersten Mal das Ausmaß sexuellen Missbrauchs durch Kleriker in Deutschland bekannt wurde, war weltkirchlich gesehen das «Jahr für die Priester». Wollte man dies in die geistliche Reflexion einbeziehen, ließe sich vielleicht sagen, dass neben den unermüdlichen Klagen der Opfer auch das intensive Gebet des Gottesvolkes für die Priester weltweit dazu beigetragen hat, dass so viel Unrecht und Verbrechen nicht länger verborgen bleiben konnte. Der Heilige Geist ist auch der «Geist der Wahrheit» (Joh 16,13) und deckt nach einem Wort Edith Steins aus einer Pfingst-Novene von 1937 auf, was verborgen ist: «Barmherzig-unerbittlich dringt er in verborg'ne Falten».⁵²

6. Perspektiven

Zum Schluss soll noch gefragt werden, wie die weitere Aufarbeitung der Fälle von sexuellem Missbrauch an Kindern und Jugendlichen aussehen und Prävention wirksam werden kann. Eine unabhängige Überprüfung der diözesanen Archive durch externe Fachleute und die Bereitschaft der Bischöfe, Betroffene persönlich anzuhören, wären wichtige Signale für Transparenz und

Aufarbeitung. Eine unabhängige Kommission auf Diözesanebene, die die Arbeit der Missbrauchsbeauftragten ergänzt und zentral alle Berichte und Klagen bearbeitet, wäre geeignet, Vertuschung zu verhindern. Wenn Betroffene bereit sind, darin mitzuwirken, kann gerade ihr Beitrag helfen, die Fälle von der Opfer-Perspektive her zu sehen und zu bearbeiten. Diözesen sollten zudem bezüglich der Einhaltung der Leitlinien künftig rechenschaftspflichtig sein.

Ein weiterer Aspekt ist dabei die Verantwortung für Erinnerung. Durch aktive Recherche in Chroniken, Veröffentlichungen und im Internet sollte geklärt werden, wie eines Täters oder Amtsinhabers, der aktiv Missbrauch vertuscht hat, gedacht wird. Bei Vorliegen unangemessener Würdigungen sollte eine Korrektur veranlasst oder auch direkt durchgeführt werden können. Als Erweiterung der diözesanen Präventionsarbeit sollte eine solche Kommission im Fall einer Grenzverletzung oder eindeutigen Grooming-Verhaltens erste Sanktionen verhängen und einen Priester oder auch ein ganzes Pastoralteam unmittelbar zu einer spezifischen Präventionsmaßnahme verpflichten können.

In der Aufarbeitung wie in der Prävention sollte Laien überhaupt, jedoch insbesondere Frauen, eine besondere Bedeutung zukommen, da diese zumeist «eher bereit [sind], Kinder und Jugendliche vor sexuellem Missbrauch zu schützen».⁵³ Präventionsschulungen der Leitungen der Priesterseminare sollten möglichst Betroffene einbeziehen und weltweit obligatorisch werden wie auch Veranstaltungen zum Kinderschutz im Curriculum der Priesterausbildung. Der Auswahl *geeigneter* Kandidaten, bei denen die genannten Risikofaktoren möglichst nicht ausgeprägt sind, kommt zudem besondere Bedeutung zu. Darüber hinaus bedarf das kirchenrechtlich festgelegte Strafmaß für begangene Taten bzw. vor allem die Praxis der Verfahren einer Evaluation und Revision. Im Rahmen der regelmäßigen Ad-limina-Besuche der Bischöfe in Rom sollten Anstrengungen zur Aufarbeitung und Prävention von Missbrauch abgefragt werden.

Dass es in der Vergangenheit zu Falschbeschuldigungen gekommen ist, die Unschuldige zuweilen schwer traumatisiert haben, bedeutet für die Kirche als Institution, die schwierige Balance zwischen radikaler Aufklärungsbereitschaft und dem Schutz der Persönlichkeitsrechte – auch des Beschuldigten – zu finden. Da der Weg, einen Täter anzuzeigen, mit belastender Scham, Schmerz und auch Ängsten verbunden ist, bleibt dennoch die Haltung des Zuhörens und Glauben-Schenkens der unabhängigen Missbrauchsbeauftragten im Erstkontakt entscheidend.

Alle Bemühungen in diesem Bereich müssen letztlich von dem Wunsch getragen sein, dass die Wunden der Betroffenen und ihrer Familien heilen können, dass ihnen Gerechtigkeit zuteil wird und dass künftige Übergriffe verhindert werden. Dann besteht die Hoffnung, dass die Kirche in der Zukunft ihrem

Schutzauftrag gegenüber Kindern und Jugendlichen besser gerecht wird und diesbezüglich sogar positiv in die Gesellschaft hineinwirken kann. Insbesondere das Konzept der Vulnerabilität sollte dazu inhaltliche Horizonte eröffnen, um künftig Minderjährige vor sexueller Gewalt in der Kirche zu schützen.

Anmerkungen

- 1 Evelyn FINGER, Überlegenheitsgefühl verhindert Aufarbeitung. Interview mit Sabine Andresen, in: *Die ZEIT* v. 28.06.2018, URL: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-06/sexueller-missbrauch-kirchen-eingestehen-fehler-macht-opfer/seite-2>.
- 2 Harald DRESSING et al., *Projektbericht »Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz«*, 24.09.2018, URL: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (künftig zit.: MHG).
- 3 Vgl. *Predigt von Rainer Maria Kardinal WOELKI im Rahmen der Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe in Fulda am 26.09.2018*, URL: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/predigt-von-kardinal-rainer-maria-woelki-in-der-eucharistiefeier-zur-herbst-vollversammlung-in-fulda/detail/>
- 4 Sabine HESSE, *Schier unübersehbar. Prävention gegen sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche in Deutschland*, in: StZ 143 (5/2018) 320–328. «Sexuelle Gewalt gegenüber Kindern umfasst alle sexuellen Handlungen, die an oder vor einem Kind vorgenommen werden und in denen der Täter seine Macht- und Autoritätsposition ausnutzt, um seine eigenen Bedürfnisse auf Kosten des Kindes zu befriedigen.» Ulrich WEBER – Johannes BAUMEISTER, *Vorfälle von Gewaltausübung an Schutzbefohlenen bei den Regensburger Domspatzen, Untersuchungsbericht v. 18. Juli 2017*, in: URL: http://uw-recht.org/fileadmin/user_upload/Abschlussbericht_Domspatzen.pdf, 18.
- 5 Vgl. u.a. *Pennsylvania-Report*, <https://www.attorneygeneral.gov/report/> Zum Fall des wegen Missbrauchs beschuldigten Kardinals McCarrick: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2018-07/franziskus-vatikan-usa-kardinal-mccarrick-ruecktritt-missbrauch.html>.
- 6 Zu den institutionellen Ursachen des Missbrauchs vgl. meine ausführlichen Erläuterungen in: Katharina WESTERHORSTMANN, *Sexual abuse by clerics in the church – Findings and Perspectives*, in: *Church Life Journal* (Im Erscheinen). Vgl. auch: Wunibald MÜLLER, *Sexueller Missbrauch und Klerikalismus*, in: DERS. – Myriam WIJLENS (Hg.), *Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2011, 181–190.
- 7 Vgl. Myriam WIJLENS, *Vom Schutz des Klerikerstandes zum Schutz des Geringsten. Die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels*, in: Wunibald MÜLLER – Myriam WIJLENS (Hg.), *Ans Licht gebracht. Weiterführende Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2012, 23–31, 27. Der Begriff «Opfer» bleibt in diesem Zusammenhang zwiespältig, da Betroffene zurecht einklagen, ihre Identität dürfe nicht auf den Opferstatus reduziert werden. Im Englischen wird der Begriff «Survivors», Überlebende, bevorzugt, da das Weiterleben–Müssen mit dem Erlebten hervorgehoben werden soll.
- 8 Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-154a-Anlage1_Erklaerung-der-Deutschen-Bischofskonferenz-zu-den-Ergebnissen-der-MHG-Studie.pdf.
- 9 Zu den Tatfolgen für die Opfer vgl. MHG 8; 90. Vgl. auch: Dieter DÖLLING ET AL., *Metaanalyse zum sexuellen Missbrauch an Minderjährigen im Rahmen der Katholischen Kirche*, in: *Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie* 10 (2016) 103–115, 111f. Kiessling spricht sogar von «Seelenmord», vgl. Klaus KIESSLING, *Sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen. Fakten – Folgen – Fragen*, in: DERS. (Hg.), *Sexueller Missbrauch. Fakten – Folgen – Fragen*, Ostfildern ²2013, 12–41, 17f. 15.
- 10 Vgl. WEBER – BAUMEISTER, *Vorfälle von Gewaltausübung* (s. Anm. 4), 326.
- 11 Marie COLLINS – Sheila HOLLINS, *«Die Wahrheit wird euch frei machen. Zuhören, Verstehen und Handeln als Weg zur Heilung und Stärkung der Opfer»*, in: Charles J. SCICLUNA et al. (Hg.), *Auf dem Weg zu Heilung und Erneuerung. Das Symposium zum sexuellen Missbrauch Minderjähriger*, Päpstliche Gregoriana, 06.–09.02.2012, München 2012, 31–43, 34.

- 12 Vgl. u.a. Sarah BLUSTAIN, *Rabbi Shlomo Carlebach's Shadow Side*, in: URL: <https://www.lilith.org/articles/rabbi-shlomo-carlebachs-shadow-side/>.
- 13 Vgl. Anne-Marie McALINDEN, *«Grooming» and the sexual abuse of children. Institutional, Internet, and Family Dimensions*, Oxford 2012.
- 14 Vgl. ebd. 11.
- 15 Vgl. MHG 111. Vgl. dazu Inge TEMPELMANN, *Geistlicher Missbrauch: Auswege aus frommer Gewalt. Ein Handbuch für Betroffene und Berater*, Witten ³2018. Zur Bedeutung des Klerikalismus im Missbrauchs-kontext vgl. MÜLLER, Sexueller Missbrauch und Klerikalismus (s. Anm. 6), 181.
- 16 Vgl. dazu: Claudia MÖNIUS – Konstantin WECKER, *Feuer der Sehnsucht. Spiritualität einfach leben*, Gütersloh 2018, 148f. «Die Bekräftigung meines Missbrauchers, dass er der Priester sei und daher nichts Böses tun könne, hielt ich für wahr. Man hatte mir ja beigebracht, dass ein Priester über den normalen Menschen stehe. Dies machte meine Schuldgefühle noch größer und meine Überzeugung noch fester, dass das, was passiert war, mein Fehler war, nicht seiner.» COLLINS – HOLLINS, «Die Wahrheit wird euch frei machen (s. Anm. 11), 34.
- 17 Vgl. Doris REISINGER, *#NunsToo. Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen – Fakten und Fragen*, in: StZ 143 (6/2018) 374–384, bes. 380f.
- 18 Vgl. MÖNIUS, *Feuer der Sehnsucht* (s. Anm. 16), 131.
- 19 Vgl. die Homepage des unabhängigen Beauftragten der Deutschen Bundesregierung für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs, vgl. URL: <https://beauftragter-missbrauch.de/recht/strafrecht/verjaehrungsfristen/>. Vgl. auch: *Aufklärung und Vorbeugung. Dokumente zum Umgang mit sexuellem Missbrauch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, Arbeitshilfen Nr. 246, Bonn ⁴2014, Art 7, § 1–2, 128f.
- 20 Der MHG-Bericht spricht bewusst nicht von Tätern, da in vielen Fällen kein Verfahren geführt wurde oder die Taten verjährt waren.
- 21 Vgl. MHG 277. Nach der Metaanalyse von 2016 war lediglich von rund 17% Pädophilen ausgegangen worden. Vgl.: DÖLLING, *Metaanalyse* (s. Anm. 9), 108.
- 22 Wolfgang BERNER, *Sexueller Missbrauch – Epidemiologie und Phänomenologie*, in: Thomas STOMPE – Werner LAUBICHLER – Hans SCHANDA (Hg.), *Sexueller Kindesmissbrauch und Pädophilie*, Berlin 2013, 1–14, 5.
- 23 KIESSLING, *Sexueller Missbrauch an Kindern* (s. Anm. 9), 23.
- 24 Ebd. Bekannt ist ein ähnliches Phänomen beim Militär und in Gefängnissen. Vgl. *Zahl sexueller Übergriffe in der Truppe hat sich fast verdoppelt*, in: URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zahl-sexueller-uebergriffe-in-bundeswehr-hat-sich-fast-verdoppelt-15419604.html>
- 25 KIESSLING, *Sexueller Missbrauch an Kindern* (s. Anm. 9), 23. Festzuhalten ist jedoch, dass «Verhaltensabstinenz bei Pädophilie ... geboten und möglich» ist. Klaus M. BEIER, *Pädophilie und christliche Ethik*, in: StZ 138 (2013) 747–758, 755.
- 26 Vgl. DÖLLING, *Metaanalyse* (s. Anm. 9), 108.
- 27 In den Leitlinien der deutschen Bischöfe von 2014 wurde auf die homosexuelle Prägung eines Großteils der Missbrauchsfälle noch nicht eingegangen. Vgl. *Aufklärung und Vorbeugung*, 2014.
- 28 Vgl. DÖLLING, *Metaanalyse* (s. Anm. 9), 109.
- 29 Wunibald MÜLLER, *Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche. Fakten und Konsequenzen*, in: Konrad HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i.Br. 2011, 319–329, 323.
- 30 Vgl. Wunibald MÜLLER, *Verschwiegene Wunden. Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern*, München 2010, 125. Zu berücksichtigen ist hier, dass ein Teil der Täter im Kindesalter selbst Opfer sexueller Gewalt waren. Vgl. dazu: KIESSLING, *Sexueller Missbrauch an Kindern* (s. Anm. 9), 16; MHG 278.
- 31 Ebd. 125. Vgl. auch DERS., *Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche* (s. Anm. 29), 324f.
- 32 Vgl. ebd. 89.
- 33 Vgl. dazu: Katharina WESTERHORSTMANN, *Geordnete Sexualität. Über die Tugend der Keuschheit*, in: *Imago Hominis* 17 (2010) 315–329, 321.
- 34 Ebd. 319f.
- 35 Vgl. Hans ZOLLNER, *Safeguarding Minors. Challenges and perspectives*, in: DERS. et al., *Safeguarding. Reflection on Child abuse, Theology and Care*, Leuven 2018, 225–234, 229. «Der Kandidat muss befähigt werden, zu erkennen, was die Grenzen sind, die ihn daran hindern, das künftige Priesteramt in korrekter Weise anzustreben; er muss auch erkennen können, wenn ... er ... seine Eignung zum Priesteramt ... hinterfragen muss.» Joseph CAROLA et al., *Schöpfen aus den Quellen für Heilung und Erneuerung*, in: SCICLUNA, *Heilung und Erneuerung* (s. Anm. 11), 134–149, 146.

- 36 Das in der MHG-Studie benannte Tatmerkmal des «Umschlags der Beziehung» ist vor diesem Hintergrund als problematisch anzusehen. Vgl. MHG 73. Der Ansatz des Präventionsprojektes der Berliner Charité (2005) «Kein Täter werden» hat seinerzeit entsprechend wütende Reaktionen in Opferkreisen ausgelöst. Geworben wurde mit einer Anfrage, die den Liebesbegriff beinhaltet: «Lieben Sie Kinder mehr als Ihnen lieb ist?».
- 37 Vgl. MÜLLER, *Verschwiegene Wunden* (s. Anm. 30), 26f.
- 38 Brené BROWN, *Rising Strong*, London 2015, 275.
- 39 «Die eigene Schwäche anzuerkennen, ist die Bedingung, sich dem zu öffnen, der wirklich stark ist.» PAPST FRANZISKUS: *Generalaudienz v. 08.08.2018*. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180808_udienza-generale.html
- 40 Vgl. dazu: Katharina WESTERHORSTMANN, *Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moraltheologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs*, Paderborn 2014, 391–401.
- 41 Catriona MACKENZIE et al., *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, in: Catriona MACKENZIE – Wendy ROGERS – Susan DODDS (Hg.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford 2014, 1–29, 7.
- 42 Vgl. MÜLLER, *Verschwiegene Wunden* (s. Anm. 30), 21.
- 43 Vgl. Hans ZOLLNER, *Mit dem Herzen hören*, in: HerKorr 72 (2018) 28f.
- 44 Herbert ULONSKA, *Selbstreflexionen im Umgang mit sexualisierter Gewalt*, in: Stephan GOERTZ – Herbert ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010, 193–204, 195; 202.
- 45 Vgl. ebd.
- 46 Vgl. MÜLLER, *Standortbestimmung: «Ihr seid ein königliches Priestertum»* (1 Petr 2, 9), in: MÜLLER – Wijlens, *Ans Licht gebracht* (s. Anm. 7), 11–21, 16.
- 47 Ebd.
- 48 COLLINS – HOLLINS, «Die Wahrheit wird euch frei machen» (s. Anm. 11), 31–43. Ähnlich auch: MÖNIUS, *Feuer der Sehnsucht*, 2018, 147.
- 49 Vgl. Daniel PITTET, *Pater, ich vergebe Euch. Missbraucht, aber nicht zerbrochen*, Freiburg u.a. 2017.
- 50 Vgl. MÖNIUS, *Feuer der Sehnsucht* (s. Anm. 16), 241.
- 51 ULONSKA, *Selbstreflexionen im Umgang mit sexualisierter Gewalt* (s. Anm. 44), 195.
- 52 Edith STEIN, *Pfingst-Novene 1937*, in: DIES: *Geistliche Texte II*, Edith-Stein-Gesamtausgabe. Bd. 20, Freiburg i. Br. 2007, 39–42, 40.
- 53 MÜLLER, *Sexueller Missbrauch und Klerikalismus* (s. Anm. 15), 186. «Stünden wir als katholische Kirche heute vielleicht nicht anders da, hätten auch Frauen in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten an verantwortlicher Stelle mitentscheiden können, wie im Falle sexuellen Missbrauchs vorzugehen ist?» Ebd., 187. In kirchlichem wie im säkularen Kontext sind Missbrauchstäter zu weit mehr als 90% männlich. Vgl. Mary HALLAY-WITTE – Bettina JANSSEN, *Vorbemerkung, «Dass wir es nicht zu verschweigen wagen»*, in: DIES. (Hg.), *Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention*, Freiburg u.a. 2016, 17–28, 25f. Die Anzahl der Täterinnen von sexueller Gewalt ist zwar innerhalb der Kirche höher als in der Gesellschaft, gleichwohl wirkt es wirklichkeitsverzerrend, dass Rombach beinahe durchweg von «Täterinnen und Tätern» spricht und dabei die «Täterinnen» zudem voranstellt. Vgl. Christian ROMBACH, *Trügerische Sicherheit. Wie wir Kinder vor sexueller Gewalt in Gemeinden schützen*, Witten 2017, 23; 24; 25; 27; 49; 50; 51; 52; 53 usw.

Abstract

Sexual Abuse in the Church and the Vulnerability Approach: Causes, further Investigation, Prevention.

Sexual abuse by clerics within the church is a horrendous crime, especially where children or adolescents are concerned. Spiritual abuse and »grooming« need to be reflected upon to create effective prevention measures. Vigilance in seminary formation seems to be as crucial as an authentic confrontation of seminarians with their own sexuality that they may be prepared to live out celibacy in a responsible way. To raise the concept of vulnerability in the discussion about handling and finding solutions in regard to the abuse cases would provide understanding as well as perspectives. Being vulnerable is part of the human condition and is to be valued and protected. The specific vulnerability of minors were instead misused by clerics in a shameful way. Vulnerability can be both a key to the understanding of some aspects of the abuse itself and can also provide a guideline for prevention. *Keywords: child abuse – spiritual abuse – clerics – Grooming – vulnerability – priestly formation*

BENEDIKT XVI. UND RABBI ARIE FOLGER

Briefwechsel, August-September 2018

Editorische Notiz

Der Aufsatz «Gnade und Berufung ohne Reue»¹ aus der Feder von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hat in den Medien vielfältige, teils sehr kritische Resonanz hervorgerufen. Er ist überdies zum Gegenstand eines aktuellen jüdisch-christlichen Dialoges geworden. Der Wiener Oberrabbiner Arie Folger hat in der Jüdischen Allgemeinen eine Replik unter dem Titel «Gefahr für den Dialog»² veröffentlicht, auf die Benedikt XVI. in einem persönlichen Brief ausführlich geantwortet hat. Rabbi Folger hat darauf seinerseits reagiert und Übereinstimmungen, aber auch klärungsbedürftige Überhangfragen festgehalten. Die Korrespondenz zwischen dem emeritierten Papst und dem orthodoxen Rabbiner zeigt, dass der christliche Traktat *De Iudaeis* nur gewinnen kann, wenn er für das Gespräch *cum Iudaeis* auf gleicher Augenhöhe offen ist. Die Zeitschrift COMMUNIO erhofft sich durch die Dokumentation des Briefwechsels eine konstruktive Weiterführung der Debatte.

Jan-Heiner Tück

★ ★ ★

*Herrn Oberrabbiner Arie Folger, MBA
Israelitische Kultusgemeinde Wien*

Vatikanstadt, 23.8.2018

Sehr geehrter Herr Rabbi Folger!

Professor Tück von der Universität Wien hat mir Ihren Beitrag «Gefahr für den Dialog» zugesandt, und ich kann Ihnen für diesen wichtigen und sachlich weiterführenden Beitrag nur sehr herzlich danken.

Sie haben zunächst das Genus meines Textes erklärt. Er ist ein Dokument für den theologischen Disput zwischen Juden und Christen um das rechte Verständnis der Verheißungen Gottes an Israel: Das Christentum gibt es über-

haupt nur, weil nach der Zerstörung des Tempels und im Anschluß an Leben und Sterben Jesu von Nazareth sich um Jesus eine Gemeinschaft gebildet hat, die überzeugt war, daß die hebräische Bibel als Ganze von Jesus handle und auf ihn hin auszulegen sei. Diese Überzeugung wurde aber von der Mehrheit des jüdischen Volkes nicht geteilt. So ist der Disput darüber entstanden, ob die eine oder die andere Auslegung richtig sei. Leider ist dieser Disput von Seiten der Christen häufig oder fast immer nicht in der gebotenen Ehrfurcht für die andere Seite geführt worden. Statt dessen hat sich die traurige Geschichte des christlichen Antijudaismus gebildet, die schließlich in den antichristlichen Antijudaismus der Nazis mündet und mit Auschwitz als traurigem Höhepunkt vor uns steht.

Inzwischen ist es wichtig, daß der Dialog über die rechte Auslegung der Bibel des jüdischen Volkes zwischen den beiden Gemeinschaften weitergeführt wird, deren Glaube auf dieser Auslegung beruht. Eine wichtige methodische Grundlage für diesen Dialog bildet das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel» vom 24.5.2001, das ich in meinen Darlegungen als methodische Grundlage voraussetze. Nach menschlicher Voraussicht wird dieser Dialog innerhalb der weitergehenden Geschichte nie zu einer Einheit der beiden Interpretationen führen: Das ist die Sache Gottes am Ende der Geschichte. Inzwischen bleibt es beiden Seiten aufgetragen, um die rechte Erkenntnis zu ringen und die Auffassung der je anderen Seite ehrfürchtig zu bedenken. Der zentrale Inhalt des Gesprächs werden die großen Verheißungen Gottes an Israel sein, die ich in meinem Beitrag in folgenden Stichworten zusammengefaßt habe: die messianische Hoffnung Israels; das Land; der Bund; die ethische Weisung und die rechte Verehrung Gottes. Lassen Sie mich bitte noch einmal kurz andeuten, was ich zum christlichen Verständnis dieser Themen in meinem Paper vorzutragen versucht habe:

1. Natürlich wird die messianische Verheißung immer kontrovers bleiben. Dennoch glaube ich, daß es Fortschritte im gegenseitigen Verstehen geben kann. Ich habe versucht, das Ganze der messianischen Verheißungen in ihrer Vielgestalt neu aufzufassen und damit das Schon und Noch-Nicht der Hoffnung in ihrer inneren Durchdringung neu zu verstehen. Die auf die Gestalt Davids gründende Form der messianischen Erwartung bleibt gültig, aber wird in ihrer Bedeutung eingeschränkt. Die maßgebende Hoffnungsgestalt ist für mich Mose, von dem die Schrift sagt, er habe mit dem Herrn wie ein Freund von Gesicht zu Gesicht gesprochen. Jesus von Nazareth erscheint uns Christen als die zentrale Hoffnungsgestalt, weil er mit Gott auf Du und Du steht. Von dieser neuen Sicht her erscheint die Zeit der Kirche nicht als Zeit einer schon endgültig erlösten Welt, sondern die Zeit der Kirche ist für die Christen das,

was für Israel die vierzig Wüstenjahre waren. Ihr wesentlicher Inhalt ist demnach die Einübung in die Freiheit der Kinder Gottes, die für die «Völker» nicht minder schwierig ist, als sie für Israel gewesen war. Wenn man diese neue Sicht der Zeit der Völker annimmt, wird eine Theologie der Geschichte angeboten, die die Juden wohl nicht als solche annehmen können, aber vielleicht doch eine neue Stufe im gemeinsamen Ringen mit unserem Auftrag bieten kann.

2. Eine angemessene Interpretation der Landverheißung ist heute im Kontext mit der Entstehung des Staates Israel für alle Seiten lebenswichtig. Ohne alles das zu wiederholen, was ich in meinem Text gesagt habe, möchte ich die nicht nur für Christen wichtige These wiederholen, daß der Staat Israel als solcher nicht theologisch als die Erfüllung der Landverheißung eingestuft werden kann, sondern an sich ein säkularer Staat ist, der freilich durchaus religiöse Grundlagen hat. Für die Väter des Staates Israel – Ben Gurion, Golda Meir usw. – war ganz klar, daß der Staat, den sie geschaffen haben, ein säkularer Staat sein mußte – einfach schon, weil er nur so überleben konnte. Ich glaube, daß die Entwicklung der Idee des säkularen Staats wesentlich auch jüdischem Denken zu verdanken ist, wobei säkular nicht antireligiös bedeutet. Der Heilige Stuhl konnte diplomatische Beziehungen zum Staat Israel nur unter dieser Voraussetzung aufnehmen. Und der Disput mit den Arabern sowie die Suche nach einem friedlichen Zusammenleben mit ihnen sind ebenfalls an diese Auffassung gebunden. Es ist, glaube ich, nicht schwer zu sehen, daß sich so in der Entstehung des Staates Israel doch auf eine geheimnisvolle Weise die Treue Gottes zu Israel erkennen läßt.

3. In Sachen Moral und Kult können wir meines Erachtens heute eine viel größere Zusammengehörigkeit von Israel und Kirche erkennen als bisher. Das ganze Thema ist seit dem Beginn der Neuzeit überschattet von dem antijudaistischen Denken Luthers, für den das Nein zum Gesetz seit dem Turnerlebnis wesentlich war. Dieses Erlebnis, das für ihn existenzprägend war, hat sich mit dem Denken Markions verbunden und einen pseudoreligiösen Markionismus hervorgebracht, mit dem der Streit noch nicht wirklich aufgenommen worden ist. Mir scheint, daß gerade in diesem Punkt wichtige Möglichkeiten für ein erneuertes Gespräch mit dem Judentum liegen.

Sehr geehrter Herr Rabbi, ich bin zu lang geworden und bitte Sie um Entschuldigung dafür. Mit meinem nochmaligen Dank für Ihren Text bin ich

Ihr
Benedikt XVI.

Papa emeritus Benedikt XVI.

Joseph Ratzinger

Wien, 24. Elul 5778 – 4. September 2018

Hohe Eminenz,

ich danke Ihnen für Ihren Brief vom 23. August 2018, der mich via Email über Monsignore Georg Gänswein und Prof. Jan-Heiner Tück am 30. des Monates erreicht hat.

Ich habe Ihren Brief und die Thesen, die darin enthalten sind, mit großem Interesse gelesen. Mehr als Ihr Artikel in *Communio*, der so wie Sie und ich im gegenseitigen Einverständnis betonen, ein innerchristliches Dokument ist, beinhaltet Ihr Brief Thesen, die im jüdisch-christlichen Dialog tatsächlich ein Wegweiser sein können.

Zuallererst möchte ich mein volles Einverständnis mit Ihrem dritten Punkt äußern. Ja, Juden und Katholiken sind in dieser Zeit insbesondere aufgerufen, sich zusammen für den Erhalt der moralischen Standards im Westen einzusetzen. Der Westen wird immer säkularer – während eine wachsende Minderheit ihre Religion und religiöse Pflichten wieder ernst nimmt – und die Mehrheit wird zuletzt zunehmend intolerant gegenüber Religion, religiösen Menschen und religiöser Praxis. Da können und sollen wir öfter zusammen auftreten. Gemeinsam können wir viel stärker sein, als vereinzelt.

Zudem haben wir gemeinsame Werte und schätzen beide die hebräische Bibel. Auch wenn wir mehrere Stellen anders interpretieren, haben wir hier ein gemeinsames Fundament.

Außerdem vertreten wir beide solche Konfessionen, die eine politisch große Toleranz zeigen und befürworten. Natürlich gibt es in jeder Konfession auch Extremisten, aber als Mitglied der Europäischen Rabbiner-Konferenz, der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland und des Rabbinical Council of America, alles namhafte orthodox-jüdische Organisationen, kann ich bestätigen, dass es uns wichtig ist, sich für eine tolerante Gesellschaft einzusetzen, und dass wir immer entsetzt sind, wenn ein Fanatiker aus den eigenen Reihen sich anders äußert oder benimmt. Ich glaube, dass das gleiche für die katholische Kirche gilt. Und deshalb sind es eben solche Religionsvertreter wie unsere Kollegen und wir, die sich für eine vielfältige tolerante Gesellschaft einsetzen müssen, in der auch religiöse Menschen und ihre Anliegen respektiert, und religiöse Ideen weiterhin den öffentlichen Diskurs mitbestimmen können.

Ihren zweiten Punkt betrachte ich als wichtiges Thema für den jüdisch-christlichen Dialog. Wie wir zwischen den Zeilen in unserem Dokument *Zwi-*

schen Jerusalem und Rom schrieben, verstehen wir, dass es der Kirche wesentlich leichter fiel, diplomatische Beziehungen mit einem säkularen Staat Israel aufzunehmen. Und ja, es scheint leichter, Kompromisse zugunsten der Palästinenser zu treffen, wenn der Staat sich säkular versteht. Aber Sie schreiben selbst, dass auch ein säkularer Staat nicht vom Segen Gottes ausgeschlossen ist, und dass er den ewigen Bund mit dem jüdischen Volk bestätigt. Damit ist die Distanz zwischen unseren jeweiligen Positionen sicher kleiner geworden.

Hier möchte ich betonen, dass das Gebilde des demokratischen Staates Israels zwar ein weltliches säkulares Gebilde ist, wie Sie schreiben, aber, dass es allerwenigstens für die massive Rückkehr von Juden aus der ganzen Welt nach Zion religiös nicht unbedeutend sein kann. Kardinal Koch hat uns übrigens (fünf Rabbiner, die einen offenen Brief an ihn richteten) in einem Brief vorgeschlagen, dass wir einander treffen, um dieses Thema zu besprechen, was wir gerne aufnehmen werden. Soeben haben wir einen Brief redigiert, der ihn diesbezüglich erreichen wird. Sollte sich die Möglichkeit ergeben, würde ich es sehr begrüßen, wenn wir uns in Rom zu einem persönlichen Gespräch treffen könnten.

Und nun zu Ihrem ersten Punkt. Obwohl ich als Schüler mehrerer Schüler von Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik eine wesentlich größere Zuneigung zu Ihrem dritten Punkt (sich engagieren, um die moralischen Sensibilitäten der Gesellschaft zu fördern, und um religiöse Menschen und ihre Religionsfreiheit besser zu schützen) finde, als zum theologischen Dialog, den Rav Soloveitchik eher ablehnte, erscheint mir Ihre Einladung potentiell einflussreicher, da sie auf ein bescheideneres Ziel hingerichtet ist, insofern Sie nicht einen Dialog befürworten, in dem wir einander zu überzeugen versuchen, sondern einen Dialog, um einander besser zu verstehen. Ich finde insbesondere Ihre Aussage «Nach menschlicher Voraussicht wird dieser Dialog innerhalb der weitergehenden Geschichte nie zu einer Einheit der beiden Interpretationen führen: Das ist die Sache Gottes am Ende der Geschichte» wichtig, da damit ein Zeichen gesetzt wird, dass der Dialog Verständnis und Freundschaft fördern soll, nicht aber dazu gedacht ist, zu missionieren oder um theologische Punkte zu verhandeln.

Gestatten Sie mir bitte, ein Thema Ihres Artikels in *Communio* wieder aufzunehmen, nämlich den ungekündigten Bund. Wie ich in meinem Beitrag in der *Jüdischen Allgemeine* schrieb, habe ich volles Verständnis dafür, dass Christen den Pfeilern ihres Glaubens treu bleiben wollen. Deshalb nannte die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden diesen ungekündigten Bund ein Mysterium. In Ihrem Artikel versuchen Sie sich mit dem Spannungsfeld dieses Mysteriums auseinanderzusetzen. Hier möchte ich – nicht überraschenderweise – betonen, wie wichtig die These des ungekündigten Bundes für die Bekämpfung des Antisemitismus ist. In vergangenen Jahrhunderten haben manche Christen viel Leid, das Juden angetan wurde,

eben mit der These des doch gekündigten Bundes gerechtfertigt. Ich würde es mir nicht anmaßen, von einer anderen Glaubensgemeinschaft zu verlangen, ihre Doktrinen so oder anders zu interpretieren.

Wegen des realen Leids, das aber in der Vergangenheit aus diesem Grund Juden durch Christen angetan wurde, muss ich hier eine Ausnahme machen und eben darum bitten, diese gegenübergestellte These, die nun in der Kirche hochgehalten wird, nämlich die des ungekündigten Bundes – eine These die ja aus Ihrer Sichtweise nie anders gewesen sein durfte – zu stärken.

In Communion argumentieren Sie, dass die Kirche nie an eine Substitutionstheorie geglaubt hat. Als emeritierter höchster Vertreter der katholischen Kirche dürfen Sie so argumentieren. Es hat sogar eine große Bedeutung, die historisch teilweise neuen Absichten tief in der Vergangenheit und in den ältesten Lehren zu verankern. Dabei gilt aber, die Verbrechen der Vergangenheit, auch wenn sie nun als christlich untreu eingestuft werden, die aber von Christen im Namen des Christentums begangen wurden, nicht zu vergessen. Heute erinnern die Judensäue an deutschen Kirchen und die Statuen von Ecclesia und Synagoga an der Fassade der Kathedrale von Straßburg (und an vielen anderen Orten) sowohl an eine dunkle Vergangenheit als auch an die heutigen friedlichen und freundlichen Verhältnisse, die damit in Kontrast stehen, und das darf so sein. Was nicht sein darf, ist die Geschichte zu vergessen und zu behaupten, dass alles eigentlich doch immer gut gewesen sei, weil die Täter angeblich theologisch falsch lagen. Ich maße es mir nicht an, zu behaupten, Sie würden die Geschichte vertuschen wollen, nein, G“tt behüte! Aber es würde uns Juden viel bedeuten, zusammen mit Ihrer These, dass die Kirche nie eine Substitution des jüdischen Volkes beanspruchen durfte, auch anerkannt zu sehen, dass in bestimmten Zeiten viele Christen dennoch an einer Substitutionstheorie – also gegen die reine Lehre der Kirche – festhielten und unzähliges Leid damit rechtfertigten.

In der Hoffnung, dass unsere Korrespondenz – und mit «unsere» schließe ich auch die unserer jeweiligen Kollegen ein – helfen wird, den Dialog zu stärken und zu vertiefen, und daraus Taten für eine bessere Gesellschaft wachsen werden, verbleibe ich.

Wir feiern in wenigen Tagen Rosch haSchana, das wir unter anderem als Jubiläum der Erschaffung von Adam, also als universelles Menschenfest verstehen. Dazu wünsche ich Ihnen *Schana towa umtuka*, ein gutes und süßes Jahr, für Juden, Christen und für alle Menschen.

Mit freundlichen Grüßen,
Arie Folger, Oberrabbiner von Wien

Anmerkungen

- 1 Joseph Ratzinger / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»*, in: IKaZ 47 (2018) 387–406.
- 2 Arie FOLGER, *Gefahr für den Dialog? Das jüngste Traktat von Benedikt XVI. zum katholischen Verständnis des Judentums wird heftig kritisiert. Eine Einordnung aus rabbinischer Sicht*, in: Jüdische Allgemeine vom 19.07.2018, <https://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/32264>.

JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI. ÜBER DAS JUDENTUM

Bemerkungen aus aktuellem Anlass

Der in dieser Zeitschrift veröffentlichte Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*» von Benedikt XVI. wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert.¹ Die Kritik reicht bis zum Vorwurf des Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Rabbiner Walter Homolka, Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs, meint, Benedikt XVI. «sei vielleicht kein Antisemit»², doch sein Artikel «baue mit am Fundament des neuen Antisemitismus auf christlicher Grundlage»³. Der Wuppertaler Theologe Michael Böhnke spricht von einer Fortschreibung und Zementierung des christlichen Antijudaismus und der Legende vom großen Theologen Ratzinger.⁴

Anders als Homolka oder Böhnke beurteilt Arie Folger den Artikel. Folger, Oberrabbiner von Wien, war Vorsitzender der internationalen Kommission, die die Erklärung «Zwischen Jerusalem und Rom»⁵ verfasste. In seinem Beitrag für die «Jüdische Allgemeine»⁶ bezeichnet Folger zwar die Bewertung der Substitutionstheorie durch Benedikt XVI. als «ahistorischen Revisionismus»⁷. Doch erhebt er weder den Vorwurf des Antijudaismus noch des Antisemitismus. In «Gnade und Berufung ohne Reue» schreibe ein bedeutender Theologe, dem es darum gehe, den christlich-jüdischen Dialog durch theologische Differenzierungen zu vertiefen, was sachliche Kritik an einzelnen Positionen und Formulierungen nicht ausschließt. Der Beitrag von Rabbi Folger führte zu einem in der Sache weiterführenden Briefwechsel mit Benedikt XVI.⁸

Der Text des emeritierten Papstes zum Judentum ist weder antijudaistisch noch legt er die Grundlagen für einen neuen Antisemitismus.⁹ Er stellt auch nicht den Konsens im christlich-jüdischen Dialog in Frage, wonach Israel im ungekündigten Gottesbund steht – ein Vorwurf, der von Christian Rutishauser SJ und Gregor Maria Hoff erhoben wurde.¹⁰ An den Communio-Artikel

HELMUT HOPING, geb. 1956, ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

«Gnade und Berufung ohne Reue» sind gleichwohl einige kritische Rückfragen zu stellen. Diese betreffen 1.) das historische Gewicht der Substitutionstheorie (*supersessionism* bzw. *replacement theology*), 2.) die Begründung für den Staat Israel und 3.) die bundestheologische Begründung für die bleibende Erwählung und Sendung Israels.

1. Israel und Kirche

Schon als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre hatte sich Joseph Ratzinger mehrfach zu israeltheologischen Fragen geäußert. Auf seine Initiative ging auch das wichtige Dokument «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel» (2001) zurück. Bei einer von Rabbiner David Rosen in Jerusalem moderierten jüdisch-christlichen Begegnung (1994) hatte Ratzinger die Frage aufgeworfen: «Kann christlicher Glaube, in seinem inneren Ernst und seiner Würde belassen, das Judentum nicht nur tolerieren, sondern in seiner geschichtlichen Sendung annehmen, oder kann er es nicht?»¹¹ Die Antwort laute: Ja, denn der Neue Bund in Jesus Christus führt nicht zu einer «Aufhebung der besonderen Sendung Israels»¹². Gegenüber dem bis in die liberale evangelische Theologie hineinwirkenden negativen Bild des Gesetzes (*Tôra*), der Schriftgelehrten und Pharisäer betont Ratzinger, dass Jesus das Gesetz nicht abgeschafft, sondern «erfüllt» habe.¹³ Während aber der Glaube Israels an den einen Gott, wie er im *Sh'ma Israel* zum Ausdruck kommt, auf Universalität angelegt ist, haben die Völker, die zum Glauben kamen, das Gesetz nicht als Ganzes übernommen, sondern vor allem den Dekalog und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.¹⁴

Die besondere, durch Jesus Christus nicht aufgehobene Sendung Israels, bleibt bei Ratzinger allerdings recht unbestimmt. Sie kann ja nicht allein darin bestehen, dass Juden und Christen berufen sind, Zeugnis abzulegen für den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde¹⁵ und «in der Welt zu einer Kraft des Friedens zu werden»¹⁶.

Deutlicher spricht Joseph Ratzinger über die Sendung Israels in dem Communio-Artikel «Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis» (1997).¹⁷ Der Artikel geht auf eine Sitzung der «Académie sciences morales et politiques» in Paris zurück. Das Sitzungsthema hatte Rabbi Léonard Sztejnberg angeregt. Ratzinger unterstreicht, dass es Gemeinsames und Trennendes zwischen Juden und Christen gibt: Die Bibel Israels «verbindet Juden und Christen, der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn und Erlöser trennt sie»¹⁸. Doch man müsse auch sehen, «dass durch Christus die Bibel Israels zu den Nichtjuden gekommen und auch ihre Bibel geworden ist»¹⁹, der Gott Is-

raels ist zum «Gott der Weltvölker geworden»²⁰. Die Kirche habe aber zugleich «Gottes Verfügung» anzuerkennen, «der Israel offenbar in der ›Zeit der Heiden‹ eine eigene Sendung aufgetragen hat»²¹. Die Juden «müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten»²², durch ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu Gott²³, auch wenn «Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt»²⁴. Doch die Überwindung der Trennung zwischen Juden und Christen steht nicht in unserer Macht.²⁵

In einem kleinen Beitrag für den «Freiburger Rundbrief» (2001) schreibt Ratzinger, es gehöre zur Sendung Israels, «allen Völkern seinen Glauben zu schenken, den einzigen und wahren Gott, und tatsächlich sind wir Christen Erben ihres Glaubens an den einzigen Gott»²⁶. Damit verbindet Ratzinger keine Enterbungstheorie. Er spricht vielmehr von einer «neue[n] Vision der Beziehung zwischen Kirche und Israel»²⁷ und von der Überwindung jeder Art von Antijudaismus. Schließlich fordert er von den Christen, Gottes Liebe zu seinem ersterwählten Volk der Juden anzuerkennen.²⁸ Denn ihnen, so der Apostel Paulus, gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundeschlüsse, das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen (Röm 9,4), «nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig»²⁹, «denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29).

In dem Communio-Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» wird die Hoffnung, «dass ganz Israel gerettet werde» von Benedikt XVI. als «eschatologisch» qualifiziert, eine Hoffnung, die aber zugleich die Gegenwart bestimmt, ohne dass daraus Judenmission folgt.³⁰ Zur bleibenden Erwählung und Sendung Israels heißt es, dass die Juden Zeugen des einen Gottes und Wächter der Bibel Israels sind, in der Christen bis heute Gottes Wort hören, auch wenn sie die Bibel Israels in der Einheit der beiden Testamente auf Christus hin lesen.³¹ Kritisiert wurden am Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» vor allem die Ausführungen Benedikts XVI. zur «Substitutionstheorie». Richtig ist, dass die Theologie die Stellung Israels in der Heilsgeschichte nach Christus nicht einheitlich aufgefasst hat.³² Doch kann man deshalb sagen, dass es die Substitutionstheorie «als solche nicht gegeben hat»³³ und dies mit dem Fehlen eines entsprechenden Eintrags in einschlägigen Lexika begründen?

Der Begriff der Substitution (*supersessionism*) mag dem theologiehistorischen Befund in seiner ganzen Komplexität nicht vollauf gerecht werden. Doch die Vorstellung, dass die Kirche im Heilsplan Gottes an die Stelle Israels getreten sei, wurde im Christentum auf fatale Weise wirkmächtig. Die Grundlagen dafür haben Justin der Märtyrer (um 100–165) und Melito von Sardes (gest. um 180) gelegt. Justin spricht von der Kirche als dem wahren Israel³⁴,

Melito macht den Juden erstmals den Vorwurf des Gottesmordes; zur Strafe für ihr Weltverbrechen wurden sie zerstreut. In seiner Osterpredigt (um 160) heißt es: «Welch schlimmes Unrecht, Israel, hast du getan? Du hast den, der dich ehrte, geschändet; den, der dich verherrlichte, hast du entehrt; den, der sich zu dir bekannte, hast du verleugnet; den, der dir gepredigt hat, hast du abgelehnt; getötet hast du den, der dich lebendiggemacht. Was hast du getan, o Israel? [...] Du aber wurdest nicht als Israel erfunden, denn du hast Gott nicht gesehen; du hast den Herrn nicht erkannt, du hast, o Israel, nicht gewusst, dass dieser der Erstgeborene Gottes ist [...] Getötet hast du den Herrn inmitten Jerusalems! Höret es, alle Geschlechter der Völker und sehet: Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems»³⁵. Für Tertullian (um 150– nach 220) sind die Juden wegen ihrer Schuld verworfen: «Das Blut der Propheten und des Herrn selbst klebt an ihnen [den Juden] in Ewigkeit»³⁶. Die Juden fallen aus der Gnade Gottes heraus. Seitdem müssen sie in der Zerstreuung ausharren.³⁷

Im Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum zum 50. Jahrestag von «Nostra aetate» Nr. 4 heißt es: «Von Seiten mancher Kirchenväter wurde immer mehr die sogenannte Substitutionstheorie favorisiert (*supersessionism*), die schließlich im Mittelalter den Standard der theologischen Grundlage für das Verhältnis zum Judentum darstellte.»³⁸ Auch wenn man das Urteil von Benedikt XVI. zum historischen Gewicht der Substitutionstheorie nicht teilt, so ist es bei einem Theologen seines Formats doch geboten, *sine ira et studio* zu fragen, was genau er an einem «undifferenzierten Nein zur «Substitutionstheorie»»³⁹ kritisiert. Denn natürlich vertritt Benedikt XVI. nicht die Auffassung, die Kirche sei im Heilsplan Gottes an die Stelle Israels getreten⁴⁰. Selbstverständlich lehnt er auch mit NA 4 den Vorwurf des Gottesmordes ab. Schließlich warnt Benedikt XVI. davor, die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen zu relativieren.⁴¹ Wie aktuell die Warnung vor der «markionitische[n] Versuchung»⁴² ist, zeigt die Forderung des evangelischen Theologen Notger Slenczka, die Schriften der Bibel Israels aus dem christlichen Kanon herauszunehmen.⁴³ Ohne die antimarkionitische Weichenstellung, so Benedikt XVI., hätte das Christentum das Alte Testament als religionsgeschichtliche Vorstufe von sich abgestoßen.⁴⁴

An einer einzigen Stelle seines Communio-Artikels zum Judentum spricht Benedikt XVI. selbst von Substitution, nämlich bei der Frage nach dem Verhältnis von Tempelkult und Eucharistie. Es ist richtig, dass in der auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern zurückgehenden Eucharistie der Opferkult des Tempels aus christlicher Sicht seine Erfüllung gefunden hat und damit die Tieropfer keine Bedeutung mehr haben. Doch kann man das «Substitution»⁴⁵ nennen; oder handelt es sich nicht vielmehr um «Abrogation». In diesem Sinne ist die vorletzte Strophe des eucharistischen Hymnus «Pange lingua» zu

verstehen: «Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui: et antiquum documentum novo cedat ritui: praestet fides supplementum sensuum defectui [...]» Das Sakrament der Eucharistie hebt den Tempelkult auf, die «alte Weisung» (*antiquum documentum*) weicht dem neuen Ritus (*novus ritus*).⁴⁶ Fatal waren die Übersetzungen von Heinrich Bohne (1848) («dieser Bund wird ewig währen und der alte hat ein End») und Marie Luise Thurmair («das Gesetz der Furcht muss weichen, da der neue Bund begann»)⁴⁷. Es ist nicht der Alte Bund, der ein Ende nimmt, sondern der Tempelkult. Von daher ist es erklärungsbedürftig, wenn Benedikt XVI. sagt, dass in der Eucharistie «der Sinaibund seine endgültige Gestalt erhalten hat»⁴⁸.

Benedikt XVI. beschränkt sich in seinem Artikel zum Judentum auf das Verhältnis von Tempel und Eucharistie, der Gottesdienst der Synagoge, der nach jüdischem Selbstverständnis die Funktion des Opferkultes nach der Zerstörung des Tempels übernommen hat, wird dagegen nicht gewürdigt. Die Synagoge ist der Ort, wo in neuer ritueller Form von der betenden Gemeinde (*Minjan*) die großen Feste Israels, wie *Jom Kippur* und *Pessach*, gefeiert werden. Wenn der Gottesdienst neben den Verheißungen, den Bundesschlüssen und dem Gesetz zur *Israelitica dignitas* gehört, dann darf kein Zweifel daran bestehen, dass der Gottesdienst der Synagoge eine authentische Form der Verehrung des einen und einzigen Gottes ist. Benedikt XVI. erkennt ausdrücklich an, dass es zwei Antworten auf die Zerstörung des Tempels gibt: das rabbinische Judentum und das Christentum. Doch was das für das Verhältnis von Synagoge und Kirche bedeutet, wird in dem Artikel «Gnade und Berufung ohne Gnade» nicht genügend deutlich.

Dass neben der Bergpredigt der Dekalog für Christen verpflichtend ist und damit das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, wie er im *Sh'ma Israel* zum Ausdruck kommt, dies ist unstrittig und nicht Gegenstand des Streits. Bei der Moral geht es weder um Abrogation noch Substitution, sondern um Verdichtung. Die Bergpredigt löst die Moral dessen, was Christen das Alte Testament nennen, nicht einfach ab.⁴⁹ Als die eigentliche Streitfrage zwischen Juden und Christen sieht Benedikt XVI. die Frage der Messianität Jesu. Jesus zeigte sich gegenüber seiner Verehrung als Messias reserviert. Denn mit dem Messias-Titel war die Erwartung des Messias-Königs verbunden. Wenn Benedikt XVI. schreibt, dass Jesus in seiner Verkündigung nicht so sehr an die davidische Tradition anknüpfte, sondern an die Hoffnungsgestalt des Menschensohns und die Figur des leidenden Gottesknechtes, so entspricht dies einem breiten exegetischen Konsens.

Zwischen Christen und Juden dürfte unstrittig sein, dass die messianischen Hoffnungen Jes 2,2–5 und Mi 4,1–3 mit Christus nicht erfüllt wurden, «sondern Erwartung von Künftigem bleiben»⁵⁰. Jesus sah sich mit der Verkündi-

gung des anbrechenden Gottesreiches nicht als denjenigen, der die vollendete Welt des Friedens, die in Jes 2 und Mi 4 aufscheint, bringen würde. Mit dem Messias Jesus sind die messianischen Hoffnungen Israels also nicht abgegolten. Das geschichtstheologische Schema *umbra – imago – veritas* bedeutet ja, dass der Messias Jesus und mit ihm die Welt, in die er kam, mit seiner endzeitlichen Parusie noch eine Zukunft vor sich haben: die Vollendung des Reiches Gottes steht noch aus. Die Gegenwart Christi in der Zeit der Kirche nennt die theologische Tradition daher seinen *adventus medius*.

Das leitende Schema ist bei Benedikt XVI., bis auf das Verhältnis von Tempelkult und Eucharistie, nicht das der Substitution, sondern das Schema Verheißung und Erfüllung. In dem Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» dürfte aber die *Israelitica dignitas* zu kurz kommen. Dass sie in der katholischen Theologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis heute weithin ortlos bleibt, hat Gregor Maria Hoff für die katholische Fundamentaltheologie gezeigt.⁵¹ Ganz abwegig ist dagegen sein Urteil, Benedikt XVI. relativiere die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Judentum und wiederhole in der Sache die Substitutionstheorie, wonach das Christentum das Judentum ersetzt habe.⁵²

Bei aller notwendigen Kritik an den Einschätzungen Benedikts zum historischen Gewicht der Substitutionstheorie, sieht er Israel nicht als verworfen an. Es kann für ihn kein Zurück hinter «Nostra aetate» geben. Eine Fortschreibung der *replacement theology* ist damit ausgeschlossen. Wenn Israel aber nicht verworfen ist, wenn den Juden die Verheißungen gehören, stellt sich die Frage, was dies für die Landverheißung bedeutet.

2. *Eretz Yisrael – Israel als Staat*

In dem Dokument «Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche» (1985) der Päpstlichen Kommission für die Beziehung zum Judentum findet sich folgende Erklärung zum Staat Israel: «Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollten sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen [...] Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft», der Fortbestand Israels sei aber als «eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes»⁵³ wahrzunehmen.

Auf dieser Linie hat sich Benedikt XVI. in seinem Communio-Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» auch zum Staat Israel geäußert. Der emeritierte Papst wendet sich gegen eine Ableitung des Staates Israel aus der Heiligen Schrift, bringt stattdessen eine naturrechtliche Begründung seiner Existenz ins Spiel: Jedes Volk hat ein Recht auf einen eigenen Staat. Andererseits gesteht Benedikt XVI. zu, dass sich in der Staatsgründung «in einem weiteren Sinne die Treue Gottes zum Volk»⁵⁴ zeigt. In seinem Brief an Arie Folger heißt es, dass sich «in der Entstehung des Staates Israel doch auf eine geheimnisvolle Weise die Treue Gott zu Israel erkennen lässt»⁵⁵. Für Rabbi Folger sind damit die Differenzen zwischen den Positionen kleiner geworden.⁵⁶

Doch wenn man davon ausgeht, dass zu den Verheißungen an Abraham und Mose die Verheißung des Landes gehört und diese von der Verheißung des Volkes, trotz der Ereignisse von 70 und 135 n. Chr. sowie der Zerstreuung der Juden, nicht zu trennen ist⁵⁷, dann ist eine naturrechtliche Begründung des Staates Israels israeltheologisch nicht ausreichend.

Richtig ist, dass es im Christentum zu einer Entterritorialisierung des Erwählungsgedankens gekommen ist.⁵⁸ Schon der Apostel Paulus spricht im Galaterbrief (54/55 n. Chr.) vom «Jerusalem droben», der «Mutter der Freien» (Gal 3,24), von der er das irdische Jerusalem, das bei ihm für den Sinaibund steht, unterscheidet. Jerusalem wird nicht als Stadt abgewertet, Jerusalem steht bei Paulus als Chiffre für das Gesetz.⁵⁹ Natürlich wirft die scharfe Antithese von Gesetz und Evangelium im Galaterbrief Fragen auf. Doch dabei ist Paulus, wie seine Israeltheologie Röm 9–11 zeigt, nicht stehen geblieben. Für den Apostel verliert Jerusalem allerdings als Stadt und Ort des Zentralheiligtums an Bedeutung. Auch wenn die Juden, die zum Glauben an Jesus den Christus kamen, bis 70 n. Chr. in Jerusalem weiter in den Tempel gingen, um dort zu beten, so ist der christliche Gottesdienst doch an kein zentrales Heiligtum mehr gebunden.

Der Autor des Hebräerbriefes nennt Jerusalem die «Stadt des lebendigen Gottes» (Hebr 12,22), die den Zion überschreitet. «Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die zukünftige» (Hebr 13,14). In der «Offenbarung des Johannes» schaut der Seher das «neue Jerusalem», das vom Himmel kommt und wie ein Schmuckstück aus Edelsteinen glänzt (Offb 21–22). Es hat keinen Tempel mehr, weil nun Gott selbst und sein Messias, das geopfte Lamm, der Tempel sind (Offb 21,22). In der ersten Strophe des Hymnus «Urbs Jerusalem beata» (7./8. Jh.) des Kirchweihfestes heißt es: «Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio, quae construitur in coelo vivis lapidibus, et angelis coronata ut sponsa comite.» «Selige Stadt Jerusalem, Vision des Friedens genannt, die gebaut ist in den Himmeln aus lebendigen Steinen, und von Engeln gekrönt ist wie in Begleitung einer Braut.»

Für Juden hat die sichtbare Heilige Stadt in Verbindung mit der Verheißung des Landes ein anderes Gewicht. Keine der monotheistischen Religionen hat eine so enge religiöse Bindung an die Stadt Jerusalem wie das Judentum.⁶⁰ Müsste die katholische Kirche den Anspruch der Juden auf ihren Staat und die Stadt Jerusalem nicht aus dem gemeinsamen biblischen Erbe heraus anerkennen?⁶¹ In seinem Brief an Benedikt XVI. schreibt Rabbi Folger: «Ja, es ist Zeit, dass die Kirche einsieht, dass die Rückkehr nach Zion religiös bedeutend ist.»⁶² In der Erklärung «Zwischen Jerusalem und Rom» heißt es, dass sich «Gottes ewiger Bund» mit Israel nicht nur darin zeigte, dass nach der Shoa jüdisches Leben in der Diaspora wieder erweckt wurde, sondern auch darin, dass viele Juden dem Ruf folgten, «nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand»⁶³.

Auch wenn zahlreiche Vertreter der zionistischen Bewegung keine praktizierenden Juden waren und sich viele Bürger Israels heute als säkular bezeichnen, sieht sich der moderne jüdische Staat doch als Erfüllung des biblischen Versprechens Gottes, sein Volk in sein Land zurückzuführen.⁶⁴ Bislang lehnte der Vatikan eine religiöse Begründung des Staates Israel ab. In seinem Artikel zum Judentum und dem Brief an Rabbi Folger ringt Benedikt XVI. mit der offiziellen Position des Vatikans. Und man spürt, dass sie nicht zu halten sein wird. Es dürfte vielmehr die Stunde gekommen sein, die Position des Vatikans zur Staatlichkeit Israels sowie zum Anspruch der Juden auf Jerusalem zu korrigieren: Die Verheißungen an Israel, die nicht widerrufen sind, umfassen auch die Verheißung des Landes, die Teil der Treue Gottes zu seinem Volk ist.

3. *Gottes Bundestreue*

Bei einem Treffen mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Mainz am 17. November 1980 sprach Johannes Paul II. (1978–2005) vom «Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes»⁶⁵, womit er Martin Bubers vielzitiertes Wort aufnahm: «Aber gekündigt ist mir nicht [...] Aber gekündigt ist uns nicht worden»⁶⁶. Mit päpstlicher Autorität stellte Johannes Paul II. fest, dass die Kirche im Heilsplan Gottes nicht an die Stelle Israels getreten ist, Israel vielmehr im ungekündigten Gottesbund steht. Dies lehrt auch der «Katechismus der Katholischen Kirche» (1993)⁶⁷ und wurde 2005 von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in ihrem Dokument zum 50. Jahrestag von «Nostrae aetate» (1965) bekräftigt.⁶⁸

Auf den Dialog zwischen Christen und Juden muss es sich negativ auswirken, sollten irgendwelche Zweifel bestehen, dass die Juden im ungekündigten Gottesbund stehen. Für Benedikt XVI. steht außer Frage, dass die Bundestreue

auch Israel gilt und dies «zur heutigen Lehrgestalt der katholischen Kirche»⁶⁹ gehört. Die Rede vom «ungekündigten Gottesbund» sei im Kern richtig. Die «Präzisierungen und Vertiefungen»⁷⁰, die Benedikt XVI. für nötig hält, berühren schwierige Fragen der Bundestheologie. Worin besteht die Bundestreue Gottes, wie unterscheiden sich aus christlicher Sicht Alter und Neuer Bund? Worin besteht ihre Einheit, worin ihr Unterschied?

Schon im Communio-Artikel «Der Neue Bund. Theologie des Bundes im Neuen Testament» (1995)⁷¹ hatte Joseph Ratzinger darauf hingewiesen, dass für den Bund (*b'rit*) in der Septuaginta διαθήκη steht und nicht σπονδή oder συνθήκη, da es sich beim Bund Gottes mit den Menschen nicht um eine gegenseitige Übereinkunft handelt, sondern um eine Art Verfügung.⁷² Zudem existiert eine Pluralität von Bundesschlüssen. Es gibt den Bund mit Noah, Abraham, Jakob-Israel, Mose, David und den Bund in Christus Jesus. In der Tat ist der «Bund» in biblischer Perspektive eine «dynamische Realität, die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bündnissen konkretisiert»⁷³. Von daher wird die strenge Antithese von Altem und Neuem Bund, wie wir sie in 2 Kor 3, 4–18 und Gal 4, 21–31 finden, der Bundestheologie nicht gerecht. In Röm 9, 4 spricht Paulus nicht vom Bund im Singular (διαθήκη), sondern von Bundesschlüssen (διαθήκαι), wobei für den Völkerapostel nicht der Sinaibund, sondern der Bund mit Abraham, dem Vater des Glaubens, entscheidend ist, da er die Christen aus den *Gojīm* mit den Juden, den Kindern Abrahams dem Fleische nach, verbindet.

Der Sinaibund ist der Bund Gottes für Israel, nicht für die Völker. Man wird der Pluralität der Bundesschlüsse und der sich darin zeigenden dynamischen Realität der Bundestreue Gottes nicht gerecht, wenn man die Bundesschlüsse in den Einen Bund Gottes aufhebt, in dem Juden und Christen miteinander verbunden sind, oder wenn man zwei separate Bünde mit zwei parallelen Heilswegen annimmt, für die Juden die Tora und die Christen den Messias Jesus.⁷⁴ Arie Folger sagt mit Recht, dass solche Theorien in der christlichen Theologie nicht Mainstream sind.⁷⁵ Allerdings gibt es eine wachsende Zahl christlicher Autoren, die meinen, dass Jesus Messias nur für die Völker ist.⁷⁶

Benedikt XVI. erklärt in seinem Artikel zum Judentum, es sei verfehlt, wenn «Bund» in der Theologie «nur in der Einzahl oder auch nur in der strengen Gegenüberstellung von Altem (Erstem) und Neuem Bund gesehen wird»⁷⁷. Damit hat er ohne Zweifel die Theorie des Einen Bundes bzw. der parallelen Heilswege im Blick, die auch das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum von 2005 zurückweist.⁷⁸ Benedikt XVI. selbst spricht von einer «Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu»⁷⁹; vom Sinaibund sagt er, dass er gegenüber der Universalität des Abrahamsbundes eine «Zwischenfunktion»⁸⁰ habe und «seinem Wesen nach

immer schon Verheißung, Zugehen auf das Endgültige»⁸¹ war. In dem Communio-Artikel «Der Neue Bund» (1995) setzt Joseph Ratzinger Sinaibund und Abrahamsbund als Rechtssatzung und Verheißung einander gegenüber⁸², der Sinaibund sei durch den Bund Gottes im Fleisch und Blut des auferweckten Gekreuzigten «nicht abgetan, sondern erneuert»⁸³. Richtig ist, dass die Rechts- und Kultordnung des Sinaibundes mit dem Neuen Bund im Messias Jesus nicht auf die Völker (*goijim*) ausgedehnt wurde. Doch dies macht den Sinaibund nicht zu einem vergänglichen Bund, mag der Jerusalemer Tempelkult auch an sein Ende kommen. Wenn Israel die Bundesschlüsse gehören, dann kann die Kirche der *Israelitica dignitas* nur gerecht werden, wenn man zwischen Sinaibund und der Tora, die für Israel in Geltung bleiben, und dem Wandel der Form des öffentlichen Kultes unterscheidet.

Im Communio-Artikel Benedikts XVI. zum Judentum mag die heilsgeschichtliche Dignität Israels nicht angemessen gewürdigt sein, in anderen Texten kommt sie aber durchaus zum Ausdruck, etwa in der Rede, die Benedikt XVI. als amtierender Papst im Konzentrationslager Auschwitz hielt (28. Mai 2006). Darin spricht er vom Volk der Juden als Zeugen des Bundes mit Abraham, des Bundes am Sinai und als Zeugen des Einen Gottes.⁸⁴ Im Genozid an den Juden erkennt Benedikt XVI. den Angriff auf den Gott des Bundes. Feindschaft gegenüber dem auserwählten Volk der Juden ist daher Feindschaft gegen Gott.⁸⁵ Wer das Volk der Juden antastet, tastet «Gottes Augapfel» (Sach 2, 12) an.⁸⁶

Mit Blick auf die heilsgeschichtliche Dignität Israels *post Christum natum* ist die Rede vom ungekündigten Gottesbund nicht nur eine Hilfsformel, vielmehr bildet sie die Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch, für eine Ökumene zwischen Israel und der Kirche, Jerusalem und Rom. Sie setzt voraus, dass man das jeweilige Selbstverständnis der anderen Seite respektiert. Israel ist und bleibt das Volk, das Gott sich als besonderes Eigentum erwählt hat. Israel ist und bleibt das Volk der messianischen Hoffnungen, die mit dem ersten Kommen Christi nicht abgegolten sind. Denn wenn die Christen um die Parusie Christi bitten (Offb 22, 20), zeigt dies, dass der Messias, den die Offenbarung des Johannes den «Ersten und den Letzten» nennt, als der (Wieder-) Kommende den Christen noch bevorsteht, mit seiner Parusie aber auch die Vollendung des Reiches.⁸⁷

Die Erwählung Israels zum besonderen Eigentum Gottes und die damit verbundene Sendung Israels sind also nicht ein «Perfektum». Franz Mußner (1916–2016) schreibt dazu in seinem «Traktat über die Juden»: «Der Jude ist der bleibende Gotteszeuge in der Welt [...] Er ist der bleibende Zeuge für die Konkretheit der «Heilsgeschichte» und für den verborgenen Gott, «dessen Wege nicht durchschaubar sind». «Der Jude lässt die messianische Idee in der

Welt nicht untergehen». Er lässt «Ausschau nach einer ‹besseren› Welt halten». Der Jude ist der «weltgeschichtliche Zeuge» für das «Noch-nicht des göttlichen Willens». «Er widersteht dem christlichen Pathos der endgültigen Zeit, Wahrheit und Urteile». «Durch das Judentum ist die Geschichte der Menschheit eine Heilige Geschichte geworden». «Der Christ braucht den Juden [...]». Der Jude hilft dem Christen, seine Identität nicht zu verlieren, denn Israel bleibt die Wurzel der Kirche.»⁸⁸

Im christlich-jüdischen Gespräch geht es, nach einem Wort von Schalom Ben-Chorin (1913–1999), um die «Ökumene der Kinder Abrahams». Einheit und Versöhnung des messianischen Gottesvolkes, bestehend aus Israel und der Kirche, sind keine rein futurischen Größen. Im Mysterium der göttlichen Erwählung und der messianisch befristeten Zeit sind Israel und Kirche schon jetzt miteinander verbunden. Bis zur Wiederkunft des Messias Jesus hat die Kirche in Solidarität mit Israel zu leben, im Respekt gegenüber der Selbstdeutung Israels als Volk Gottes im ungekündigten Gottesbund.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ‹De Iudaeis›*, in: IKaZ 47 (2018) 387–406. – Die Anmerkungen Benedikts XVI. beziehen sich auf das von der Päpstlichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum anlässlich des 50. Jahrestag von «Nostra aetate» (1965) herausgegebene Dokument. Vgl. KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von ‹Nostra aetate›* (Nr. 4) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203), Bonn 2015. Zur Bedeutung der Konzilerklärung vgl. Jan-Heiner Tück, *Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra aetate – Vermächtnis und Auftrag*, in: DERS., *Gottes Agapafel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg – Basel – Wien 2016, 309–349.
- 2 Walter HOMOLKA, *Wir sind kein unerlöstes Volk*, in: Die Zeit, 19. Juli 2018.
- 3 DERS., *Herausforderungen im interreligiösen Dialog im Wandel. Festvortrag am 9. Juli 2018 im Sophiensaal München anlässlich 70 Jahre Gesellschaft für christlich-jüdische Gesellschaft München-Regensburg* (Manuskript, S. 7f).
- 4 Vgl. Michael BÖHNKE, *Die Methode ‹R.›*, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche (23. Juli 2018): <http://www.theologie-und-kirche.de/>; DERS., *Benedikt XVI. schreibt Antijudaismus fort*, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/>.
- 5 EUROPÄISCHE RABBINERKONFERENZ GEMEINSAM MIT DEM RABBINISCHEN RAT VON AMERIKA, *Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von Nostra aetate* (1. Februar 2017): <http://www.jcrelations.net/>
- 6 Vgl. Arie FOLGER, *Gefahr für den Dialog?*, in: Jüdische Allgemeine, 19. Juli 2018: <https://www.juedisch-allgemeine.de/article/>.
- 7 Ebd.
- 8 Vgl. BENEDIKT XVI. – Arie FOLGER, *Briefwechsel, August-September 2018*, in: IKaZ 47 (2018) 611–617 (in diesem Heft).
- 9 Vgl. Jan-Heiner Tück, *Benedikt XVI. Ein Wegbereiter des Antisemitismus?*, in: Neue Zürcher Zeitung, 12. Juli 2018; Thomas SÖDING, *Im Sturmzentrum. Eine Beschädigung des christlich-jüdischen Dialogs?*, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 13–16; Kurt Kardinal KOCH, *Auskunft über Selbstverständnis. Keine Infragestellung, sondern eine Vertiefung des Dialogs mit den Juden*, in: Ökumenische Informationen 33, Katholische Nachrichtenagentur, 14. August 2018.

- 10 Vgl. Christian RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei*, in: Neue Zürcher Zeitung, 8. Juli 2018; Gregor Maria HOFF, *Gottes Treue gilt auch Israel*, in: Die Zeit, 19. Juli 2018. – Vgl. auch David BOLLAG, *Sind wir nun wieder »die treulosen Juden«?*, in: Neue Zürcher Zeitung, 19. Juli 2018; Michael Böhnke, *Der gekündigte Konsens*, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 50–51.
- 11 Joseph RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt*, in: JRGS 8/2 (2010), 1073.
- 12 Ebd., 1085.
- 13 Vgl. ebd., 1089.
- 14 Vgl. ebd., 1093.
- 15 Vgl. ebd., 1090.
- 16 Ebd., 1098.
- 17 Vgl. DERS., *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: JRGS 8/2 (2010), 1120–1136.
- 18 Ebd., 1130.
- 19 Ebd.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Vgl. ebd., 1131.
- 24 Ebd., 1130.
- 25 Vgl. ebd., 1132.
- 26 DERS., *Das Erbe Abrahams*, in: JRGS 8/2 (2010), 1137. – Im »Freiburger Rundbrief« unter dem Titel »Dank an unsere jüdischen Brüder«.
- 27 Vgl. ebd., 1139.
- 28 Vgl. ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 393.
- 31 Vgl. ebd., 391.
- 32 Vgl. ebd., 392.
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. JUSTIN DER MÄRTYRER, *Dialogus cum Tryphone*, 123, 5–9 (ed. Marcovich, 283f).
- 35 MELITO VON SARDES, *Peri pascha* (ed. Blank), 73.82.93–94 [121.123.127]. Vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gottesmord? Die Paschahomilie des Melito von Sardes*, in: IKaZ 47 (2018), 211–217.
- 36 TERTULLIAN, *De oratione* 14 (CCL 1, 265).
- 37 DERS., *Adversus Iudaeos* 13,25–28 (FC 75, 290–295).
- 38 Vgl. KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, Denn unwiderruflich (s. Anm. 1), Nr. 17 (*Hervorhebung H.H.*).
- 39 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 394.
- 40 Vgl. ebd., 392f.
- 41 Vgl. ebd., 289f.
- 42 Ebd., 290.
- 43 Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: *Das Alte Testament in der Theologie*, hg. von E. GRÄB-SCHMIDT, Leipzig 2013, 83–119; DERS., *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017. – Slenczka knüpft an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) und Adolf von Harnack (1851–1930) an.
- 44 Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 289.
- 45 Vgl. ebd., 394.
- 46 Zur Übersetzung vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Wien 32014, 241.
- 47 Gotteslob (alt), Nr. 544.
- 48 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 390.
- 49 Vgl. ebd., 395; siehe Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth I*, in: JRGS 6/1 (2013), 187–236 [93–160].
- 50 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 397.
- 51 Vgl. Gregor Maria HOFF, *Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen*, in: *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, hg. von G. LANGER und G.M. HOFF, Göttingen 2009, 83–107.
- 52 s. Anm. 10.

- 53 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*. Mit einer Einführung und Analyse von Hans Hermann Henrix (Arbeitshilfen 44), Bonn 1985, Nr. 25.
- 54 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 401.
- 55 DERS., Brief an Oberrabbiner Arie Folger (s. Anm. 8).
- 56 Vgl. FOLGER, Brief an Papa emeritus Benedikt XVI. (s. Anm. 8).
- 57 Vgl. ERICH ZENGER, «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (Gen 12, 7). *Überlegungen zum christlichen Umgang mit den Landverheißungen des Ersten Testaments*, in: *Zion – Ort der Begegnung*. FS L. Klein, hg. von F. HAHN u.a., Bodenheim 1993, 141–161.
- 58 Vgl. Raphael Judah ZWI WERBLOWSKI, *Die Landverheißung oder Über die Universalisierbarkeit partikularer Aussagen*, in: *Zion – Ort der Begegnung* (s. Anm. 57), 329–333.
- 59 Vgl. Helmut MERKLEIN, *Jerusalem. Bleibendes Zentrum der Christenheit? Der neutestamentliche Befund*, in: *Zion – Ort der Begegnung* (s. Anm. 57), 47–61, hier: 56f.
- 60 Auf den vom Islam erhobenen Anspruch auf Jerusalem, Muslime betrachten die Stadt als dritte heilige Stätte nach Mekka und Medina, kann ich hier nicht eingehen.
- 61 Vgl. Helmut HOPING, *Jerusalem. Die «Heilige Stadt» als theologische Herausforderung*, in: *Anknüpfung und Widerspruch. Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften in der Debatte*. FS D. Hatstrup, Münster 2018, 62–69.
- 62 FOLGER, Brief an Papa emeritus Benedikt XVI. (s. Anm. 8).
- 63 s. Anm. 5.
- 64 Darauf weisen FOLGER und BOLLAG hin (s. Anm. 6 und 10).
- 65 JOHANNES PAUL II., *Predigten und Ansprachen beim Pastoralbesuch in Deutschland* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A), Bonn 1980, 104.
- 66 Martin BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Mit einer Einleitung von R. Weltsch, Gerlingen ²1993, 549.
- 67 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 121.
- 68 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Denn unwiderruflich* (s. Anm. 1), Nr. 34f.
- 69 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 403.
- 70 Ebd.
- 71 Vgl. RATZINGER, *Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament*, in: JRGS 8/2 (2010) 1099–1119.
- 72 Ebd., 1099. Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 404.
- 73 Ebd., 403.
- 74 Von zwei «parallelen» Heilswegen sprechen z.B.: Karl-Josef KUSCHEL, *Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente*, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 147–162; ERICH ZENGER, *Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung*, in: *Kirche und Israel* 6 (1991) 99–114; DERS., *Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund*, in: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*. FS Ernst Ludwig Ehrlich, hg. von M. MARCUS – E. W. STEGEMANN – E. ZENGER, Freiburg – Basel – Wien 1991, 236–254; DERS., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf ²1992; Herbert VORGRIMLER, *Zum Gespräch über Jesus*, in: *Israel und Kirche heute*, 148–160.
- 75 Vgl. FOLGER, *Gefahr für den Dialog?* (s. Anm. 8).
- 76 Für die evangelische Theologie vgl. z.B. Klaus WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Stuttgart – Köln – Berlin 1999.
- 77 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 403.
- 78 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Denn unwiderruflich* (s. Anm. 1), Nr. 32f.35.
- 79 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 405.
- 80 Ebd., 403.
- 81 Ebd., 405.
- 82 Vgl. RATZINGER, *Theologie des Bundes* (s. Anm. 71), 1105.
- 83 Ebd., 1109.
- 84 Vgl. BENEDIKT XVI., «An diesem Ort des Grauens», in: DERS., *Wo war Gott? Die Rede von Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski und J. B. Metz, Freiburg – Basel – Wien 2006, 7–20, hier: 15.
- 85 Vgl. ebd.
- 86 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, «Wo war Gott». *Benedikt XVI. in Auschwitz und die Frage der Theodizee*, in: DERS., *Gottes Aupapfel* (s. Anm. 1), 351–365.

87 Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 2, München 1991, 130f.

88 Franz MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München ²1988, 80–87.

Abstract

Joseph Ratzinger / Benedict XVI on Judaism: Notes on a recent Controversy. The article defends the most recent publication by Papa emeritus Benedict XVI on Judaism against the accusation of Christian antisemitism and anti-Judaism. Benedict XVI does not deny neither the permanent election and mission of the People of Israel, nor the covenant towards Israel, which was never renounced by God. But his remarks need to be confronted with three critical questions: concerning the historical weight of the theory of supersessionism, the foundation of the state of Israel and the justification of the permanent election and mission of Israel in covenant theology. The notion that the Church had taken the place of Israel in the plan of salvation was fatally influential in the history of theology. The state of Israel can not only be justified by natural law, if the land promise is a constitutive part of the unredeemed promises of God to Israel. The claim of the Jews to Jerusalem must not be denied by the Christian side. God's covenant faith applies also to Israel. This conviction was expressed by John Paul II when he spoke of God's unbroken covenant. Benedict XVI rightly rejects the theory of One Covenant or two parallel paths of salvation for the Jews (Torah) and the Gentiles (Jesus Christ). However, for the Christian-Jewish Dialogue it is of exceeding importance that the Church lives in solidarity with the Jews until the Parousia of the Messiah Jesus at the end of time – in respect of Israel's self-interpretation as God's people.

Keywords: Christian-Jewish Dialogue – supersessionism – covenant theology – state of Israel

JUDENTUM UND EINHEIT BEIDER TESTAMENTE IM WERK JOSEPH RATZINGERS

Herkunft, Bedeutung, Konkretion

1. *Vorbemerkung*

Bereits während des Pontifikates Benedikts XVI. galt manchen Beobachtern das Verhältnis des Papstes zum Judentum als ambivalent: Es war gekennzeichnet von profunder theologischer Kenntnis und Reflexion, die in bisher nie da gewesener Klarheit Eingang in päpstliche Texte, Reden und Homilien fand, von eindeutigen Gesten, persönlicher Hochachtung und Freundschaft und von gegenseitiger Bereicherung. Die Causa Williamson und die Neuformulierung der Karfreitagsbitte für die wieder allgemein zugelassene tridentinische Messe erregten aber auch Missfallen und trafen auf Skepsis. Nun rief die jüngste Wortmeldung des emeritierten Papstes, seine «Anmerkungen zum Traktat *«De Iudaeis»* in dieser Zeitschrift¹, erneut eine Welle von meist kritischen Reaktionen hervor.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, sich mit der Frage des Judentums im Denken Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. zu beschäftigen. Dabei wird allerdings schnell eine Besonderheit sichtbar: Vor allem im Bedenken dessen, was man die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament nennt, zeigt sich, wie Ratzinger zu eben diesem Alten Testament, der Schrift Israels, zum Judentum, zu seiner – auch nachbiblischen – Überlieferung steht oder besser: wie diese von Grundeinsichten Ratzingers her in seinem Werk Aufnahme fanden und als bleibend relevant für das Christentum erkannt wurden.

Dieser Einsicht kommt die Tatsache zu Hilfe, dass bereits 2009, als sich im Zusammenhang mit der Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Pius-Bruderschaft und mit der Unruhe um die Karfreitagsbitte kritische Stimmen zu

ACHIM BUCKENMAIER, geb. 1959, Professor für Dogmatik, Inhaber des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateranuniversität.

Benedikts XVI. Verständnis des Judentums meldeten, Karl-Heinz Menke eine konzise Darstellung der Theologie des Judentums im Werk Joseph Ratzinger vorlegte. Menkes Analyse kommt zu dem Schluss, dass der Vorwurf, Benedikt XVI. würde Antijudaismus tolerieren, «vor dem Hintergrund aller bisherigen Äußerungen des Papstes zur Shoah und zur Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht nur böseartig, sondern auch absurd»² ist.

Dennoch ist es lohnend, einen erneuten Blick auf die Beiträge Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. zu werfen, denn der besagte Vorwurf zeugt nicht nur von einer Unkenntnis des Werkes Ratzingers, sondern auch von einer Ignoranz wesentlicher theologischer Erkenntnisse, die in den vergangenen Jahrzehnten, unter seiner nicht unbedeutenden Mitwirkung, erreicht wurden. Zu Recht sagt Menke, dass Ratzinger «zu allen wichtigen Punkten der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum [...] Stellung bezogen hat: zum Verhältnis von Gesetz (Tora) und Evangelium; von Mose-Bund und Christus-Bund; von Israel und Kirche.»³ Aber woher kommt diese Sicht?

2. Die Bedeutung des Offenbarungsbegriffs für das Verständnis des Alten Testaments

Das Gottesvolk als Boden des Schriftverständnisses

Im herkömmlichen Sinne gibt es keine Israel-Theologie im Werk Joseph Ratzingers, wohl aber eine durchgehend von der Einheit der Schrift aus Altem und Neuen Testament geprägte Theologie der Offenbarung.⁴ «Israel» als Gegenstand ist nicht ein isoliertes Thema der Reflexion, sondern ist auf die Weise der Frage nach dem Wesen der in der Bibel bezeugten Offenbarung wesentlicher Bestandteil seiner Theologie und gehört zu deren notwendigen Voraussetzungen. Ratzinger hat den Beginn seines Nachdenkens über das Verhältnis der beiden Teile der Schrift sehr früh angesetzt. 1997 schrieb er: «Mich selber hatte das Thema des Verhältnisses der beiden Testamente, ihrer inneren Einheit und Verschiedenheit, erstmals in der Vorlesung getroffen, die Gottlieb Söhngen an der Münchner Theologischen Fakultät im Wintersemester 1947/48 über Offenbarung gehalten hat. Seitdem hat mich diese Frage immer begleitet...»⁵

Zu diesem äußeren Stimulus kommt ein zweiter, tiefgreifender: Mit Ratzingers Habilitationsprojekt zu Bonaventuras Geschichtsverständnis setzte seine lebenslange Erforschung des Offenbarungsverständnisses und, darin eingeschlossen, des Verständnisses von Schrift und Überlieferung, ein. Damit ist eine fundamentale Einsicht erreicht: Hier, im Zentrum christlicher Theologie, setzen für Joseph Ratzinger die Fragen zum Judentum an, nicht in Überlegungen zu interreligiösen Dialogen.

Im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils begann Ratzinger, die Linien aus den Bonaventura-Studien auf die aktuellen Fragen nach Offenbarung, Schrift und Tradition hin auszuziehen.⁶ Im Herbst 1962 und Frühjahr/Sommer 1963 war Ratzinger mit Zuarbeiten für den Kölner Erzbischof Kardinal Frings beschäftigt, die um die erste große strittige Frage des Konzils, um die Fragen der Quellen der Offenbarung, kreisten. Die Jahre des Konzils waren für ihn, wenn auch nicht ausschließlich, von diesen Fragen geprägt.

Eine Art Zwischenbericht, der die ersten Beiträge systematisiert und auf Künftiges ausgreift, ist die Münsteraner Antrittsvorlesung im Juni 1963 mit dem Titel «Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs»⁷. Hier versucht Ratzinger, den konfessionellen Streit um Schrift und Tradition zu überwinden, indem er daran erinnert, dass die Schrift zwar das Materialprinzip der Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst sei. Er betont u.a., dass Offenbarung erst da angekommen ist, «wo außer den sie bezeugenden materialen Aussagen auch ihre innere Wirklichkeit selbst in der Weise des Glaubens wirksam geworden ist»⁸. Mit anderen Worten und noch etwas zugespitzter: Zur Offenbarung gehört «auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das sie nicht existiert»⁹. Die Offenbarung, so Ratzinger, ist «eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt»¹⁰.

Was er hier «den lebendigen Menschen» nennt, hat er an anderer Stelle präzisiert: Der Ort ist das Wir der Glaubenden, ist die Gemeinschaft des Volkes Israel, das Volk Gottes. In diesem Volk war sicher «in einem ersten Schritt das prophetische Wort Gottes individuell innerlich erkanntes Wort. Dann aber wurde es transformiert zu einer dem Wir der Gemeinde mitgeteilte Rede.»¹¹ Ratzinger selbst hatte schon in der Bonaventura-Studie das Missverständnis dieser Sicht als eines «subjektivistischen Aktualismus»¹² zurückgewiesen: «Denn jener Tiefensinn der heiligen Schrift, in dem sie überhaupt erst (Offenbarung und Glaubensinhalt ist, steht nicht im Belieben des Einzelnen, sondern ist in den Lehren der Väter und der Theologie zum Teil objektiviert und so in den Grundlinien einfach durch Annahme des katholischen Glaubens zugänglich, der ja in seiner Zusammenfassung im Symbolum Prinzip der Schriftauslegung ist.»¹³ Nicht der Einzelleser, sondern das lebendige Schriftverständnis des Gottesvolkes lässt das Verständnis der Schrift als Offenbarung entstehen.

In der Rede im Collège des Bernardins in Paris im September 2008 wird Benedikt XVI. das erneut und für einen breiteren Hörerkreis darlegen und auf die Frage des Schriftstudium und der Schriftauslegung anwenden:

«Das Wort, das den Weg der Gottsuche öffnet und selbst dieser Weg ist, ist ein gemeinsames Wort.¹⁴ [...] Es führt nicht auf einen bloß individuellen Weg mystischer Versenkung, sondern in die Weggemeinschaft des Glaubens hinein.

[...] Die Schrift bedarf der Auslegung, und sie bedarf der Gemeinschaft, in der sie geworden ist und in der sie gelebt wird. [...] Noch einmal anders gewendet: Es gibt Dimensionen der Bedeutung des Wortes und der Wörter, die sich nur in der gelebten Gemeinschaft dieses Geschichte stiftenden Wortes öffnen.»¹⁵ Wenn es stimmt, dass zur Offenbarung «auch das empfangende Subjekt»¹⁶ gehört, dann gehört in erster Linie *jenes* Wir in die Offenbarung hinein und bestimmt ihr Verständnis, das von Anfang an bis heute das durchgängige Subjekt der Schrift ist, sie empfangend, hervorbringend, reflektierend, nämlich das Volk Israel.

Die Begrenztheit der historischen Methode

An die Weitung des Offenbarungsbegriffes schloss Ratzinger in der Antrittsvorlesung in Münster eine erste Reflexion des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament an. Er hält fest, dass in den neutestamentlichen Schriften ganz selbstverständlich unter «der Schrift» nur das Alte Testament verstanden wurde. Die neutestamentlichen Schriften «stellen also nicht der alten Schrift eine neue gegenüber oder an die Seite, sondern sie stellen der *einen* Schrift, d.h. dem Alten Testament, das Christus-Ereignis als den die Schrift auslegenden Geist gegenüber...»¹⁷. Diese Sicht des Alten Testaments teilt Ratzinger mit den Kirchenvätern, die er auch aus diesem Grund schätzt.¹⁸

Ratzinger hat sich in seinem Werk dem «doppelten Ja»¹⁹ des Konzils zur modernen historisch-kritischen Exegese *und* zur Auslegung von der Überlieferung her, wie sie bei den Vätern vorliegt, angeschlossen.²⁰ An der Auslegung der Väter schätzt er – bei all ihrer Zeitgebundenheit und Begrenztheit –, dass sie die innere Einheit der Schrift sichtbar machen, die für ihn «die Kernidee patristischer Exegese»²¹ ist.

Die historisch-kritische Exegese hat den Christen das Alte Testament sehr viel näher gebracht. Geschichtlicher Kontext und Kultur Israels treten deutlicher hervor und machen viele alttestamentlichen Texte verständlicher. Aber zugleich hat der Abschied von der allegorischen Deutung, die in der neueren Bibelwissenschaft lange als vorwissenschaftlich diffamiert wurde, für uns das Alte Testament auch fremder gemacht, da es ja chronologisch weit vor dem Neuen Testament liegt. In einem Aufsatz zu «Kirche und Altes Testament», den der Berliner Systematiker Notger Slenczka vor fünf Jahren vorlegte, kommt dieser zur Beurteilung des Alten Testaments: «Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinrendendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft.»²² Diese Urkunde sei für die Christen allenfalls noch religionsgeschichtlich interessant. Auf die Christen wirke das Alte Testament

deshalb fremd. Das hat unmittelbaren Folgen für das Leben und die Liturgie der Christen: «Damit ist aber das A[lte] T[estament] als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet.»²³ Die Kirchenväter kannten diese chronologische Distanz nicht, oder sie spielte für sie keine Rolle. Sie waren dem jüdischen Schriftverständnis näher, das sagen konnte: «Es gibt kein Früher oder Später in der Tora.»²⁴ Die bewusste Harnack-Renaissance Slenczkas, die zugleich ein unerwartetes Comeback Markions bedeutet, zeigt, dass solche grundsätzlichen Irrwege nie ganz ausgestanden sind; als Warnsignal, wohin eine subjektive, einseitig historische Exegese führen kann, muss Slenczkas Position wahrgenommen werden.

Joseph Ratzinger postulierte deswegen, dass *wir* neu lernen müssten, das Alte Testament «recht zu lesen»²⁵ – und betonte gleich zweimal in diesem Zusammenhang, dass wir ebenso lernen müssten, dieses Zueinandergehören von Kirche und Israel «neu zu leben»²⁶. Das Konzil formulierte in der Konstitution *Dei Verbum*: «Das Studium der Heiligen Schrift ist wie die Seele der ganzen Theologie.»²⁷ Thomas Söding hat dazu angemerkt, dass es «kaum einen Dogmatiker [gibt], der diesen Satz ernster genommen hat als Joseph Ratzinger»²⁸.

3. Konkretionen

Im Folgenden sollen vier unterschiedliche Kontexte analysiert werden, in denen Joseph Ratzinger seine Sicht, vor allem die für das Verständnis der Offenbarung grundlegende Betrachtung der Schrift als Dokument des *einen* Gottesvolkes, anwendet.

Die bemerkenswerte Aufmerksamkeit für nachbiblische jüdische Texte

Es gäbe unzählige Beispiele, an denen man zeigen könnte, wie Joseph Ratzinger diese früh erkannte Herausforderung angegangen ist und die darin gestellten Fragen beantwortet hat. Außergewöhnlich ist, dass er dabei nicht beim Alten Testament stehen blieb, sondern auch in der nachbiblischen Existenz Israels und seiner Theologie für das Christentum relevante Quellen erkannt hat. Aber der Rekurs auf rabbinische Texte ist nicht ein schmückendes Beiwerk oder ein raffinierter Einstieg in eine Predigt. Ratzinger erkennt in der Auslegung und Bildwelt der rabbinischen Texte die bleibende, neu aktualisierte, mit späteren Erfahrung angereicherte Weisheit Israels, die auch uns angeht und die auszuschlagen und zu ignorieren ein Schaden wäre. Der Weg Israels hat nicht aufgehört mit der Zeit des Neuen Testaments. Seit der Zeit Jesu gibt es eine weitere, zweitausendjährige Geschichte der Schriftauslegung jener

Gemeinde, in der die Schrift entstanden ist: der Gemeinde Israel. Es ist äußerst bemerkenswert, wie sehr Ratzinger diese Weiterentwicklung der Tradition im Judentum aufgenommen hat. Die Aufmerksamkeit und Hochschätzung für diese Geschichte ist unter katholischen Theologen außergewöhnlich.

Im Jahr 2017 veröffentlichte das Institut Papst Benedikt XVI. in seinen Mitteilungen die Predigt Kardinal Ratzingers zu einer Altarweihe im Jahr 1979, die besonders um die Zusammengehörigkeit der Berge Morija (dem Tempelberg), Golgota und Tabor kreist und eine Theologie des christlichen Altares ganz von diesem Wechselspiel der Bedeutungen entwirft.²⁹ Der Berg Morija, auf dem der Tempel erbaut wurde (vgl. 2 Chr 3, 1), ist in jüdischer Tradition der Ort der *akedá*, der Bindung Isaaks (vgl. Gen 22, 2), und der Deckel, der durch die Glaubenskraft Abrahams, die einmal auf diesem Berg sichtbar geworden war, das Chaos der Urflut verschlossen hält. Die Berge Golgota und Tabor damit in Verbindung zu setzen, ist überhaupt ein Beispiel für das Verstehen der Schrift als dem Zeugnis einer einzigen Geschichte; das gibt den Gedanken eine wohltuende Nüchternheit. Ratzinger spricht von «der Strenge und Größe des Abrahamglaubens»³⁰ und dem «Mühen der Religionsgeschichte»³¹, die mit Opfern das eigentlich Notwendige anzielen muss, aber es letztlich nicht tun kann. Das Beispiel ist insofern wertvoll, weil es zeigt, wie erst die Weisheit Israels auch für durchschnittliche Hörer jene Unterscheidung herbeiführt, die eine solche liturgische Handlung vor dem Missverständnis eines religiös-paganen Opferkultes reinigen kann.

Im Jahr 2010 leitete Benedikt XVI. seine Predigt in der Osternacht³² mit einem Gedanken aus der jüdischen apokryphen Schrift «Das Leben von Adam und Eva»³³ (*Vita Adae et Evae*) ein, um dann noch auf ein zweites apokryphes Werk einzugehen, das Henoch-Buch³⁴. Der doppelte Bezug an einer solchen prominenten Stelle war sehr ausführlich und auffällig. An diesen Texten interessierte Benedikt XVI. die Anschaulichkeit, mit der die alte Frage nach einem Kraut gegen die Todesverfallenheit des Menschen gestellt wird, eine Frage, die er in der Auferweckung Jesu und in der Hineinnahme der Glaubenden in den Raum dieser Geschichte, durch die Taufe, beantwortet sieht.

Nr. 528 des Katechismus der katholischen Kirche und Ratzingers Interpretation

1986 war Joseph Ratzinger von Johannes Paul II. mit dem Vorsitz der Kommission betraut worden, die den sogenannten Weltkatechismus erstellte, der 1992 publiziert werden konnte.³⁵ 1994 war Ratzinger dann eingeladen, an einer jüdisch-christlichen Konferenz in Jerusalem teilzunehmen. Die jahrlange Arbeit am Katechismus war noch frisch, und Ratzinger entschied sich, etwas vom

Thema der Konferenz abweichend, die über religiöse Führung gehen sollte, über die Beziehung zwischen Israel, Kirche und Welt nach dem Katechismus zu sagen.³⁶ Dabei ist interessant, dass er gleich zu Beginn an die traumatische Geschichte des Verhältnisses von Synagoge und Ecclesia erinnert. Diese, so sein überraschendes Urteil, hat den Katechismus als Ganzes geprägt: Es ist ihm «angesichts des Fanals von Auschwitz und vom Auftrag des II. Vatikanums her die Sache der Versöhnung [mit dem Judentum] als Sache des Glaubens selbst eingeschrieben»³⁷. Man muss sich über die Einzeläußerungen des Katechismus zum Alten Testament und zu Israel hinaus dieser erstaunlichen Gesamtcharakterisierung bewusst sein und den Katechismus als authentischen Ausdruck des katholischen Glaubens in diesem Licht sehen und auch überprüfen.

In seinem Beitrag thematisiert Ratzinger verschiedene neutestamentliche Aussagen; am bemerkenswertesten ist aber seine Kommentierung eines Abschnittes des Katechismus über die Kindheit Jesu (Nr. 528). Dort heißt es:

Die Epiphanie [Erscheinung des Herrn] ist die Offenbarung Jesu als Messias Israels, als Sohn Gottes und Erlöser der Welt bei seiner Taufe im Jordan, bei der Hochzeit von Kana und bei der Anbetung Jesu durch die «Sterndeuter aus dem Osten» (Mt 2, 1) [vgl. LH, Antiphonen vom Benedictus der Laudes und vom Magnificat der 2. Vesper von Epiphanie.]. In diesen «Weisen», den Vertretern der heidnischen Religionen der Umwelt, sieht das Evangelium die Erstlinge der Nationen, welche die frohe Botschaft vom Heilsereignis der Menschwerdung empfangen. Dass die Weisen nach Jerusalem kommen, um [dem König der Juden] zu huldigen (Mt 2,2), zeigt, dass sie im messianischen Licht des Davidsterns [vgl. Num 24, 17; Offb 22, 16.] in Israel nach dem suchen, der König der Völker sein wird [vgl. Num 24, 17–19.]. Ihr Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden [vgl. Joh 4, 22.] und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist [vgl. Mt 2, 4–6.]. Die Epiphanie bekundet, dass «alle Heiden in die Familie der Patriarchen eintreten» (Leo d. Gr., serm. 23) und die «Würde Israels» erhalten sollen (MR, Osternacht 26: Gebet nach der 3. Lesung).

Der außergewöhnliche Text geht auf den Dominikanerpater Jean-Miguel Garrigues zurück, der eng mit Kardinal Schönborn, dem Redakteur der Kommission für den Katechismus, zusammenarbeitete. Garrigues gehörte der Glaubenskongregation an. Er kann wohl zu Recht als der Vater dieses Textes gelten, da es sein Gedanke war, am Text über die Epiphanie etwas zum Verhältnis der Heiden zu Israel zu sagen.³⁸ Nachdem der Text vorlag, gab es keine wichtigen Einwände oder Änderungsvorschläge, weder in der Kardinalskommission für den Katechismus noch von Kardinal Ratzinger, noch von Papst Johannes Paul II. Im Text selber fallen die starken Bezüge zum Alten Testament und zur Liturgie der Osternacht auf. Kernsatz des ganzen Abschnitts ist die Deutung:

Ihr [d.h. der Magier] Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die

Juden wenden und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist.

In seinem Konferenzbeitrag 1994 in Jerusalem unterstrich Ratzinger die Bedeutung dieser Aussage: «Die Sendung Jesu besteht demnach darin, die Geschichten der Völker zusammenzuführen in die Gemeinschaft der Geschichte Abrahams, der Geschichte Israels.»³⁹ Auch hier wird deutlich: Es ist weder von einem Religionsgespräch noch von zwei Völkern die Rede, die zusammen das Volk Gottes bilden würden.⁴⁰ Es ist vielmehr davon die Rede, dass die Völker sich quasi in die Geschichte Israels «einklinken» müssen. Das «Zuerst» oder – wie Ratzinger sagt – die «besondere Sendung Israels»⁴¹ bleiben immer bestehen. Der ganze Text, so der damalige Kardinal, sei «ein Lehrstück über das Verhältnis von Weltreligionen, Glauben Israels und Sendung Jesu».⁴² Das «messianische Licht des Davidssterns», von dem der Katechismus in Anspielung auf den Stern aus Jakob in Num 24 spricht, hat einen «Partner» in den Religionen. Er weist – so die allegorische Deutung Ratzingers – auf Jerusalem hin, «erlischt» dort aber «und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, *ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.*»⁴³ Hier begegnet uns nicht nur eine biblische Sicht des Verhältnisses von Völkern und Israel, sondern auch das Offenbarungs- und Schriftverständnis Ratzingers, von dem am Anfang die Rede war.

Das ist nun das Besondere: Der Katechismus nimmt die Erzählung Mt 2 und bezieht sie indirekt auf den Weg der Heiden aller Zeiten. Joseph Ratzinger sieht in ihrem Weg eindeutig «eine bleibende Spiegelung»⁴⁴ des Weges der Kirche. So wird es sich immer für die Christen und ihre Beziehung zu Jesus, dem Messias, verhalten: Sie können ihn nur dann finden und als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten, «wenn sie sich an die Juden wenden». Hier wird die Konsequenz aus dem Sachverhalt, den Ratzinger in den «Formalprinzipien des Katholizismus» formuliert hatte, evident: Jesus «war Jude und ist Jude geblieben»⁴⁵, also auch als der auferstandene Christus und der endzeitlich wiederkommende Weltenrichter: ein Jude. Im Zentrum seiner Sendung stand kein anderes Wort als jenes, mit dem Israel seine Verpflichtung zu formulieren gelernt hatte: die Anerkennung der *mal'kut haShamajim*, des Königtums Gottes.⁴⁶ Und es ist eine neue, unser bisheriges Empfinden geradezu auf den Kopf stellende christologische Perspektive. Gerade das, was man nicht von der Begegnung mit den Juden erwartet als normaler Christ, ist hier unlösbar mit Israel verknüpft: Jesus in seiner universalen und exklusiven Mittlerschaft erkennen und ihn anbeten, kann man nur über den Weg der Begegnung mit dem Judentum.

Jesus von Mose her verstehen

Benedikt XVI. hat dem ersten Band seiner Jesus-Triologie die hermeneutische Bemerkung vorausgeschickt, das Buch sei Ausdruck seines persönlichen Suchens und nicht ein lehramtlicher Akt.⁴⁷ Dennoch ist erstaunlich, wie stark die Verwobenheit von Altem und Neuem Testament die Jesus-Bücher durchzieht. Hier ist das Kapitel über die Bergpredigt im ersten Band der Jesus-Bücher zu bedenken, das in der Diskussion mit dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner um Jesus als «die Tora in Person» kulminiert.⁴⁸ Das ist zweifellos die umfangreichste Stelle, in der Ratzinger ins Gespräch mit dem Judentum tritt, um von diesem her zu hören, was zu Jesus zu sagen ist. Dort wird entfaltet, was Ratzinger mit «innerer Struktur der Tora»⁴⁹ und mit «ihrer Fortentwicklung durch die prophetische Kritik»⁵⁰ meint. Wieder ist die Antithetik von «Gesetz des Mose» und «neuem Gesetz Jesu», die aus einer isolierten und oberflächlichen Lektüre der Bergpredigt konstruiert wird, mit Hilfe des jüdischen Dialogpartners aufgebrochen und überwunden. Das Programm an dieser Stelle erschließt sich fast von selbst, auch wenn man auf der Seite Neusners Schwächen erkennt, die sich auch auf die bereitwillige Aufnahme durch Ratzinger auswirken.⁵¹

Herausragend ist aber, dass Benedikt XVI. schon als Auftakt der ganzen Triologie mit der Reflexion der Mose-Reden beginnt, welche die deuteronomistische Geschichtsschreibung entworfen hatte. Die ersten Seiten des ersten Bandes widmet er ganz der Herleitung der Bedeutung Jesu aus der Figur des Mose. Die Frage nach Herkunft und Bedeutung Jesu von Nazareth konstruiert Joseph Ratzinger von den beiden gegenläufigen Worten des Buches Deuteronomium her: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte heraus [...] erstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören» (Dtn 18,15) und: «Fortan ist kein Prophet mehr in Israel aufgetreten wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte...» (Dtn 34,10). Diese Passagen, in denen Moses im Zentrum steht, sind, so sagt der Autor unmissverständlich, «für das Verständnis der Gestalt Jesu von entscheidender Bedeutung»⁵².

Ratzinger sieht in der Verheißung eines weiteren Propheten die deuteronomistische Installation des Prophetismus in Israel, der sich von Zauberern, Totenbeschwörern und Wahrsagern der Religionen unterscheiden soll. Man erkennt den religionskritischen Ansatz des Alten Testaments durch. Der Sinn der Fortführung des mosaischen Mittlerdienstes ist nicht Zukunftsschau und magische Beeinflussung Gottes, sondern die «Wegweisung in den eigentlichen ›Exodus‹ hinein, der darin besteht, dass in allen Wegen der Geschichte der Weg zu Gott als die eigentliche Richtung gesucht und gefunden werden muss»⁵³. Diese Verheißung scheint aber gebrochen in der – wie Ratzinger sagt – merkwürdig melancholischen Feststellung am Ende des Buches Deuteronomium, dass ein neuer

Mose nicht erschienen sei. Hier setzte die frühe Kirche an, indem sie auf die jüdische Exegese zurückgriff, die im Ganzen «die Verheißung eines endzeitlichen Propheten herausgelesen»⁵⁴ hat. Benedikt XVI. führt diese Linie weiter: «So trägt die Verheißung eines ›Propheten wie mich‹ unausgesprochen noch eine größere Erwartung in sich...».⁵⁵ Das Verständnis von Person und Botschaft Jesu aus Nazareth wird also hier programmatisch vom Alten Testament her entfaltet.

Die christologische Lektüre bemächtigt sich nicht des Textes, sondern greift dessen bereits vorhandenes inneres Gefälle, quasi seinen inneren Richtungssinn, wir könnten auch sagen: seinen inneren «Vektor» auf, das, worauf der alttestamentliche Text *zielt*. So hatte er es in der Katechismus-Interpretation formuliert: «Die neue Dynamik seiner [=Jesu] Sendung, die Zusammenführung Israels und der Völker, *entspricht der prophetischen Dynamik des Alten Testaments selbst.*»⁵⁶ Im dritten Band zu den Kindheits Erzählungen, der dann eigentlich der Prolog in der Trilogie wird, erscheint diese Kategorie erneut unter der Chiffre der «wartenden Worte» – Jungfrau und Gottesknecht. Hier wendet Ratzinger im Anschluss an den Exegeten Marius Reiser⁵⁷ an, was er schon früh als innere Einheit der Schrift verstanden hatte: «Mussten nicht die Christen dieses Wort als *ihr* Wort hören? Mussten sie nicht, von dem Wort getroffen, zu der Gewissheit kommen: Das Wort, das immer so eigentümlich dand und darauf wartete, entschlüsselt zu werden, nun ist es Wirklichkeit geworden?»⁵⁸ Es ist klar, dass eine solche «dialogische Hermeneutik»⁵⁹, «in der die biblischen Texte ihren Sinnhorizont immer noch vor sich haben und immer neu gelesen werden können»⁶⁰, nur sinnvoll in einer Lektüre der Bibel ist, in der die beiden Teile innerlich zueinander gehören und in der auch der alttestamentliche Text einen Eigenwert hat, den er nicht erst aus einer späteren *Relecture* oder «Aufschlüsselung» erhält. Und man kann sagen: Sie verfälscht nur dann den Text nicht und deutet nicht gegen seine Richtung, wenn das Subjekt, das interpretiert, kongruent mit dem ist, das ursprünglicher Verfasser und erster Interpret war: mit dem Volk Israel. Von «wartenden Worten» zu sprechen kann man nur, wenn das, worauf sie warten, nichts anderes ist, als das, was sie ausgeschickt hat. Größer als die mögliche Gefahr des Missverständnisses, das Alte Testament quasi in einem «christologischen Flutlicht»⁶¹ zu ertränken, ist jedenfalls das Positive an dieser Sicht: die Erkenntnis eines *inneren Richtungssinnes*, der mehr ist als eine äußere In-Beziehung-Setzung von Tanach und Neuem Testament.

Josef, der Gerechte – Gesetz und Evangelium

Als letztes Beispiel soll noch auf ein kleines, aber programmatisches Wort Ratzingers aus dem Band der Kindheitsgeschichten hingewiesen werden. Dieser

letzte Band, der im Gesamtkonzept einer Darstellung von Person und Botschaft Jesu von Nazareth nicht den Schluss, sondern den Anfang bilden muss – Ratzinger nennt diesen Teil «Prolog» –, wird leicht unterschätzt, weil er zum einen den späten, stärker legendären Stoff der Kindheitsgeschichten bedenkt, zum andern weil er weniger den stringenten Gedanken der ersten beiden Bände aufweist. Weil aber in dieser «Kindheitsgeschichte», besonders in der Überlieferung der Jungfrauengeburt «der Realismus von Gottes geschichtlichem Handeln in Frage steht»⁶², berühren diese Themen das Ganze des biblischen Glaubens und verdienen nicht weniger Aufmerksamkeit als die anderen Teile der neutestamentlichen Tradition.

Im Kapitel über die Empfängnis und Geburt Jesu in der Version des Matthäus kommt Ratzinger auch erstaunlich ausführlich auf Josef, den Verlobten Marias, zu sprechen. Dabei erliegt er nicht der Versuchung einer fabulösen Josef-Romantik, die in ihrer Kitschhaftigkeit das 19. und 20. Jahrhundert dominierte und den biblischen Josef zu einer eher belächelten Nebenfigur degradierte. Ratzinger bleibt am spröden neutestamentlichen Text und enthüllt dessen alttestamentliche Färbung und Herkunft. Ausgangspunkt bildet die Notiz des Matthäus, Josef sei ein Gerechter gewesen, mit der der Evangelist die Entscheidung Josefs kommentiert, Maria nach der Entdeckung der Schwangerschaft nicht bloßzustellen und sie deswegen nur in einem privaten Akt aus der Verlobung zu entlassen (Mt 1, 19). Ratzinger sieht in dieser Notiz mehr als nur eine Momentaufnahme. Vielmehr erkennt er darin ein «Gesamtbild»⁶³ des Josefs, da das Alte Testament mit diesem Begriff das Ganze eines Lebens gemäß der Tora zusammenfasse.⁶⁴ Er erinnert daran, dass am Beginn des Psalmenbuches richtungsgebend Ps 1 das klassische Bild des *Zaddik*, des Gerechten, zeichnet; dort ist der Gerechte jener, für den Gottes Tora zu «seiner Tora» wird, «nicht von außen auferlegtes Gesetz, sondern ›Freude›»⁶⁵. Josef, der in V. 20 ausdrücklich als Sohn Davids angesprochen und damit zum Träger der Davids-Verheißung wird, ist angesichts der schwangeren Verlobten herausgefordert, die Tora richtig auszulegen und anzuwenden. Als Gerechter nach dem Modell des Mannes in Ps 1 lebt Josef, so spitzt Ratzinger zu, «das Gesetz als Evangelium». Das ist zweifellos eine Spitzenaussage der ganzen Jesus-Bücher, die sich in dieser kleinen Skizze verbirgt.

In der Geschichte der Theologie wurden immer wieder, gerade von Paulus und seinem Brief an die Galater her Antithesen konstruiert, die «Gesetz» und «Evangelium» scharf gegeneinander setzen. Der protestantische Exeget Reinhold Liebers fand in der Qualifizierung «Gesetz als Evangelium» gerade jene Art des Toraverständnisses, gegen das Paulus polemisiert habe. Nach Liebers richte sich die Kritik des Paulus nicht gegen die Tora als solche, sondern gegen das weisheitliche Verständnis der Tora: «Somit bestreitet Paulus weder den Machtcharakter der Tora noch ihre bleibende Bedeutung als ›Schrift‹, als Ver-

heißung auf Christus hin. Radikale Kritik übt er an dem Verständnis der Tora, wie es im weisheitlich geprägten Frühjudentum und dem davon beeinflussten Judentum begegnet. Die Tora ist eben nicht ›Gnade‹ und ›Weisung‹, sie besitzt und vermittelt eben nicht ›Geist‹ im ›Buchstaben‹. Anders gesagt: Paulus Kritik richtet sich gegen das Gesetz als Evangelium.»⁶⁶

In dem schmalen Band, der den Kindheitsgeschichten gewidmet sind, war für Joseph Ratzinger kein Anlass gegeben, sich auch mit dieser Frage der Paulus-Interpretation zu beschäftigen. Aber er rammt einen Pflock ein, an dem sich eine Gesamtansicht des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund festmachen kann. Eine kanonische Exegese der Schrift bezieht alle ihre Teile ein und interpretiert die Einzelaussagen, die in Bezug auf die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium schon bei Paulus selbst komplex sind, von diesem Gesamtsinn her, den die Schrift hat. Dazu gehört für Ratzinger auch hier das Alte Testament. Nicht nur das jüdische Ringen, was das Gesetz ist, was es im Konkreten fordert und worin seine Mitte liegt, hat ein Echo bei Jesus und im Neuen Testament gefunden, sondern auch die Freude über die Weisung Gottes, über die Kostbarkeit der am Sinai gegebenen Torah, von der ›kein Jota und kein Häkchen‹ bis zum Ende vergehen wird (vgl. Mt 5,18). Deswegen kann auch eine solche kleine ›Rolle‹, die nicht mehr als das Zögern und Entscheiden eines gewöhnlichen Davids-Sohnes zeigt, neben Paulus und seinen theologischen Reflexionen stehen und ›hat etwas zu sagen‹. Es ist die Kunst Ratzingers, das einzelne Schriftwort mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese zu durchleuchten und es zugleich vom Gesamtsinn der Schrift – und das bedeutet: von der ganzen Geschichte des Gottesvolkes und seiner Erkenntnisse her – zu verstehen. Der Boden, auf dem auch diese Polarität ›Gesetz – Evangelium‹ verstanden werden muss, ist die ›Werkstatt Gottes‹, in der ein Torah-gemäßes Leben erprobt wird. So wird in der kleinen Josefs-Szene die ganze Geschichte Israels und seine bleibende Bedeutung für die Christen sichtbar. Das *Gesetz als Evangelium* entspricht dem Wort Jesu vom vom *sanften Joch* und der *leichten Last* (vgl. Mt 11,30). Das Joch der Gottesherrschaft und das Joch der Tora gehören zusammen.

4. Kommentar zu den Anmerkungen zum Traktat ›De Iudaeis‹

Abschließend sei ein Wort zum jüngsten Beitrag Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. über ›Gnade und Berufung ohne Reue‹ gesagt; dies kann sich in diesem Rahmen nur auf ein paar wenige ausgewählte Hinweise beschränken.

Es waren gerade die letzten Päpste – Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus –, die unter starker Beteiligung der Päpstlichen Bibelkommission

die Lehre von *Nostra aetate* positiv fortgeschrieben haben. Benedikt XVI. zu unterstellen, er öffne die Tür für neuen kirchlichen Antijudaismus, hat keinerlei *fundamentum in re* und basiert auf einer falschen Lektüre des Textes, der mit der für die Kirche nie mehr zu ignorierenden Frage nach der Shoa beginnt: «Seit Auschwitz ist klar, dass die Kirche die Frage nach dem Wesen des Judentums neu bedenken muss.»⁶⁷

In einigen Passagen seiner «Anmerkungen» geht Benedikt XVI. weit über das hinaus, was heute im Allgemeinbewusstsein der Katholiken ist, was in Seminaren gelehrt wird und was vor allem in der Praxis kirchlichen Lebens und täglicher Verkündigung präsent ist, wo – wenn überhaupt die Schrift ausgelegt wird – nur die Evangelien Gegenstand der Homilien sind und die «christliche Bibel» eben doch nur als das Neue Testament im Taschenformat verteilt wird. Wo hört man so eindeutig, dass das Neue Testament «nicht in sich selbst» steht, sondern – so Benedikt XVI. – «sich durchweg auf das «Alte Testament», die Bibel Israels»⁶⁸, bezieht?

Auch was die Substitutionstheorie angeht, muss man den Artikel genau lesen. Es mag etwas blauäugig erscheinen, ihre Existenz am Vorkommen in theologischen Lexika zu messen; aber Ratzinger bleibt dabei nicht stehen: «Richtig ist allerdings, dass von Texten wie dem Gleichnis der Weinbergpächter (Mk 12, 1–12) her oder auch des Festmahls (Mt 22, 1–14; Lk 14, 15–24), zu dem die Eingeladenen nicht kommen und dann durch andere ersetzt werden, der Gedanke der Verwerfung Israels die Vorstellung von seiner Funktion in der gegenwärtigen Heilsgeschichte weitgehend prägte.»⁶⁹ Benedikt XVI. pflegt im wahren Sinn des Wortes auch hier eine Sprache, die fern ist von Applaus heischendem Schwarz-Weiß.

Der Kern des Beitrages ist: Benedikt XVI. erinnert daran, dass «den Bund kündigen» keine Kategorie Gottes ist. Das haben bereits die Exilspropheten in Klarheit erkannt: Gott «kündigt» nicht, deswegen kann es auch keine Substitution von ihm her geben. Ratzinger bleibt in seinem Beitrag ganz auf dem Boden der konkreten Geschichte und beim Menschen: «Das Geheimnis der Befreiung und der Freiheit als Geschenk der Erlösung zu erkennen, wird *den Menschen* immer wieder schwer, und sie wollen hinter die Befreiung zurück.»⁷⁰ Das allerdings kann man mit bloßem Auge erkennen.

Benedikt XVI. geht es erneut so, wie es ihm nach der Rede in Auschwitz widerfahren war: Er hatte nicht die erwartete Figur der Selbstanklage gewählt, sondern den radikaleren Schwenk vollzogen und die Frage auf die Folgerungen, die sich für uns ergeben, gelenkt: «Wir können in Gottes Geheimnis nicht hineinblicken – wir sehen nur Fragmente und vergreifen uns [...]. Aber unser Schrei an Gott muss zugleich ein Schrei *in unser eigenes Herz* hinein sein...»⁷¹ Dass der Mensch verantwortlich ist – für das Leid, die Verbrechen und auch

die Brüche in der Geschichte mit Gott, ist seine Überzeugung, die er mit den hellsehtigen und selbstkritischen Glaubenden Israels aller Zeiten teilt.

Eine eigene Problematik ist ohne Zweifel die Frage der theologischen Deutung der Existenz des modernen Staates Israels, die im Beitrag ebenfalls berührt wird. Hier können die Ausführungen Benedikts XVI. nur ein Anfang sein. Die Ambivalenz in der Deutung teilt er allerdings mit vielen jüdischen Denkern. Peter Kuhn merkte jüngst an, dass auch christlichen Autoren die jüdische Verpflichtung einer «Liebe zu Israel» ein rechtes Maß gebe.

Noch einmal: Der Beitrag Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. ist nicht ein Dialogtext mit dem Judentum, sondern zuerst ein Text in die Kirche hinein. Wenn sich die Christen in der Spur der Erklärung *Nostra aetate* und ihrer Fortschreibung durch das Lehramt der Bedeutung des Judentums für das Christentum weiter klar werden – des historischen wie des gegenwärtigen – und die Aussagen über Versuchung und Realität der Bundesbrüche vor allem als Sätze für und über sich selbst verstehen, können die Anmerkungen des emeritierten Papstes so wirken, wie es Text und Intention des Autors wollen.

5. Rückblick

In diesem Beitrag wurde versucht, Joseph Ratzingers Verständnis des Judentums als eine Konsequenz seines Verständnisses von Schrift, Offenbarung und Heilsgeschichte sichtbar zu machen. Durch diesen Ansatz und die Auswahl der Beispiele ist eine starke, eigenständige Linie der Interpretation entstanden. War es berechtigt, diese Linie auszuziehen, die Ratzinger selbst, jedenfalls nicht systematisch, so nicht gezeichnet hat? War es statthaft, von da aus *weiterzugehen* und sich dennoch auf Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zu berufen, ihn *zum Ausgangspunkt* weiteren Nachdenkens und Forschens zu machen, so wie er es auch mit den großen Lehrern der Theologie gemacht hat?

Die Antwort darauf findet sich in der Spur, die Ratzinger selbst gelegt hat: Viele seiner Bücher erfuhren neue Auflagen und Übersetzungen, zu denen der Autor oft neue Vorworte verfasste. Seine Arbeit über Bonaventura von 1959 versah er bereits 1969, nur zehn Jahre nach der Erstveröffentlichung, für die amerikanische Ausgabe mit einem eigenen Vorwort, in dem er bekannte: «Ich würde heute viele Akzente anders setzen und etliche Nuancen verändern.»⁷² Über dreißig Jahre nach der ersten Publikation erschien 1991 eine Neuauflage in Italienisch, zu der er schrieb: «So wäre es verlockend, das Thema dieses Buches heute neu aufzunehmen und mit dem Kontext der Gegenwart zu konfrontieren.»⁷³ Ähnliches finden wir im Vorwort zur Neuauflage der «Einführung in das Christentum» aus dem Jahr 2000: «Wenn ich die «Einführung

in das Christentum» heute noch einmal zu schreiben hätte, müssten all die Erfahrungen der letzten dreißig Jahre in den Text eingehen...». ⁷⁴ Mit anderen Worten: Die Anerkennung des theologischen Werkes von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. hindert nicht, ihn in das Gespräch mit Erkenntnissen zu bringen, die seither im Dialog mit dem Judentum gewonnen wurden, und mit den Fragen, die sich daraus weiter ergeben.

Wir haben nachgefragt, was das eigentlich bedeute: «Dialog mit dem Judentum» und haben gesehen, dass dieses «Gespräch» nicht eine Option interreligiöser Irenik ist, sondern in den Kern dessen führt, was Christsein bedeutet: Es ist die eine, einzigartige Geschichte Gottes mit seinem Volk, dem sich die Heiden – so die Interpretation der Christen – durch Jesus anschließen können. Joseph Ratzinger ist zu solcher Sicht auf dem Weg seiner theologischen Studien und seiner kirchlichen Erfahrung gelangt. Sie in der Kirche nach der Shoa zu verankern – für Juden und Christen –, hat er keine Mühe gescheut. Als im Jahr 2000 die Wogen über dem Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* über die Einzigkeit Jesu Christi und der Kirche besonders heftig zusammenschlugen, bekam Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation einen Brief eines israelischen Kibbuzniks, eines säkularen Juden, der sich sorgenvoll fragte, ob das Dokument einen Rückschritt in der Sicht des Weges Israel bedeute. ⁷⁵ Mitten im Sturm der Polemiken antwortete Kardinal Ratzinger ihm persönlich. Mit Dank für die Frage versicherte er auch hier, dass das Verhältnis der Kirche zu Israel vom Thema Christentum-Weltreligionen «von Grund auf unterschieden ist». Diese Klarstellung, so der Kardinal, liege ihm schon lange am Herzen.

Anmerkungen

- 1 Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaïs»*, in: IKaZ 47 (2018) 387–406.
- 2 Karl-Heinz MENKE, *Die «Älteren Brüder und Schwestern». Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger*, in: IKaZ 38 (2009) 191–205; 191; wenig Platz räumt dem Thema dagegen Siegfried Wiedenhofer ein: *Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze* (RaSt X), Regensburg 2016, 175–178.
- 3 MENKE, *Die «Älteren Brüder»* (s. Anm. 2), 192.
- 4 Vgl. u.a.: Joseph RATZINGER, *Bedarf der Christ des Alten Testaments?*, in: JRGS 9/2, 775–778.
- 5 Joseph RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Vorwort*, in: JRGS 8/2, 1078–1080; 1079; vgl. DERS., *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München ⁵2006, 61–63; 66.
- 6 Vgl. dazu die Beiträge in: Marianne SCHLOSSER – Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (RaSt II), Regensburg 2011; Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, in: RaSt II, 50–73.
- 7 Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs*, in: JRGS 9/1, 391–431; dazu: Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes*, in: MIPB 7 (2014), 48–60; bes. 50f.

- 8 RATZINGER, Offenbarung (s. Anm. 7), 399.
- 9 Ebd., 400.
- 10 Ebd.
- 11 Ludwig WEIMER, «Und Gott war das Wort.» *Wie können wir ihn heute hören? Die Antwort Joseph Ratzingers*, in: MIPB 9 (2016), 46–61; 48; Vgl. VODERHOLZER, Offenbarung (s. Anm. 6), 60f.
- 12 Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in: JRGS 2, 520.
- 13 Ebd., 520.
- 14 Im französischen Originaltext präziser: «La Parole [...] est une Parole qui donne naissance à une communauté.»
- 15 Joseph RATZINGER, [Ansprache bei der] *Begegnung mit Vertretern aus der Welt der Kultur*, Paris, Collège des Bernardins, 12. September 2008, in: DERS., *Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes*, München 2012, 330–341; 332; 335.
- 16 RATZINGER, Offenbarung (s. Anm. 7), 400.
- 17 Ebd., 401.
- 18 Vgl. Joseph RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: JRGS 9/1, 498–521.
- 19 Ebd., 500.
- 20 Vgl. zum Ganzen: Joseph RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: JRGS 9/2, 790–818.
- 21 RATZINGER, Bedeutung (s. Anm. 18), 501.
- 22 Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, Leipzig 2013, 83–119; 118.
- 23 SLENCZKA, Kirche (s. Anm. 22), 118.
- 24 Vgl. *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus* Bd. 1, eingeleitet, übersetzt u. kommentiert v. Dirk U. ROTTZOLL, Berlin – New York 2000, 137 (zu Ex 4, 19).
- 25 Joseph RATZINGER, *Salz der Erde*, in: JRGS 13/1, 203–458; 427.
- 26 Ebd., 427 (Hervorhg. A.B.)
- 27 *Dei Verbum*, 24.
- 28 Thomas SÖDING, *Die Freiheit des Anfangs. Die Kindheitsgeschichte im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.*, in: IKaZ 42 (2013), 73–92; 80f.
- 29 Joseph RATZINGER, *Moria, Golgota und Tabor*, in: MIPB 10 (2017), 13–15.
- 30 Ebd., 13.
- 31 Ebd.
- 32 Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale.html (letzter Zugriff: 28. Februar 2018).
- 33 Vgl. Martin MEISER – Otto MERK (Übers.), *Das Leben Adams und Evas*, in: Werner Georg KÜMMEL – Hermann LICHTENBERGER (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2/5, Gütersloh 1998, 739–870.
- 34 Vgl. Siegbert UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, in: Werner Georg KÜMMEL – Hermann LICHTENBERGER (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5/6, Gütersloh 1984, 461–780.
- 35 Vgl. Elio GUERRIERO, *Benedikt XVI.: Die Biographie. Mit einem Vorwort von Papst Franziskus und einem Interview mit Benedikt XVI.*, Freiburg u.a. 2018, 328–336; bes. 329.
- 36 Vgl. Joseph RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem «Katechismus der katholischen Kirche» von 1992*, in: JRGS 8/2, 1081–1098.
- 37 Ebd., 1084.
- 38 So jedenfalls äußerte sich Jean-Miguel Garrigues am 14. Juli 2015 in einer Mitteilung an den Verf.: «Le n°528 sur l'Épiphanie m'a semblé un lieu significatif pour exprimer la référence des païens à Israël dans le peuple de Dieu et j'ai repris la rédaction épiscopale dans ce sens.»
- 39 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1085.
- 40 Zum Ganzen vgl. die Studie von Tamás CZOPF, *Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs*, St. Ottilien 2016.
- 41 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1085.
- 42 Ebd., 1085.
- 43 Ebd. (Hervorhebg. A.B.)
- 44 Ebd., 1084.
- 45 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 99.
- 46 Vgl. RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1086.

- 47 Vgl. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007, 22 (im Folg. zit. als: Jesus I)
- 48 Vgl. ebd., 93–160.
- 49 Ebd., 160.
- 50 Ebd.
- 51 Vgl. Achim BUCKENMAIER, *Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners «Ein Rabbi spricht mit Jesus»*, in: DERS. – Rudolf PESCH – Ludwig WEIMER (Hg.), *Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI.*, Paderborn 2008, 17–43, bes. 30–34; Jan-Heiner TÜCK, *Jesus – «Das Wort Gottes in Person». Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: *IKaZ* 36 (2007), 537–548.
- 52 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 26.
- 53 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 28.
- 54 Georg BRAULIK, *Deuteronomium II* (16,18–34,12), Würzburg 1992, 137.
- 55 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 30.
- 56 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1086 (Hervorhebg. A.B.).
- 57 Vgl. Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007.
- 58 Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg u.a. 2012, 58 f. (im Folg. zit. als: Jesus III); zuerst erscheint dieser Gedanke in: *Die Gabe der Weisheit* (1977), in: RATZINGER, *Prinzipienlehre* (s. Anm. 45), 372–382; 375.
- 59 SÖDING, *Freiheit* (s. Anm. 28), 82.
- 60 Ebd.
- 61 Vgl. CZOPF, *Neues Volk Gottes* (s. Anm. 40), 457.
- 62 Joseph RATZINGER, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz ²2005, 14.
- 63 RATZINGER, Jesus III (s. Anm. 58), 49.
- 64 Vgl. ebd., 49.
- 65 Ebd., 49.
- 66 Reinhold LIEBERS, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*, Kiel 1986, 243f.
- 67 RATZINGER, Gnade (s. Anm. 1), 388.
- 68 Ebd., 389.
- 69 Ebd., 392.
- 70 Ebd., 399 (Hervorhebung A.B.).
- 71 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html (Hervorhebung A.B.) [letzter Zugriff: 19. September 2018].
- 72 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* [1971], in: *JRGS* 2, 421–425; 424.
- 73 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur Neuauflage* [ital. 1991 / dt. 1992], in: *JRGS* 2, 426–428; 427.
- 74 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur Neuausgabe*, in: *JRGS* 4, 38–53; 52.
- 75 Die Frage aus Israel vom 3. Oktober 2000 und die Antwort von Joseph Ratzinger vom 19. Oktober 2000 wurden vom Absender des Briefes zur Verfügung gestellt.

Abstract

Judaism and the Unity of Both Testaments in the Work of Joseph Ratzinger. In Joseph Ratzinger's theological work we do not find a theology of Israel in a narrower sense. After discovering the importance of the recipient in the process of Revelation, Israel – the continuous subject of the Scripture – came into his focus. In his later work, especially in his trilogy on Jesus, Joseph Ratzinger/Benedict XVI concretised his idea of the unity of Old and New Testaments. In this context, the issue Israel is far from being part of an «interreligious dialogue». Ratzinger's recent comment on «De Iudaeis» must be understood as an impulse for an inner-Catholic reflection.

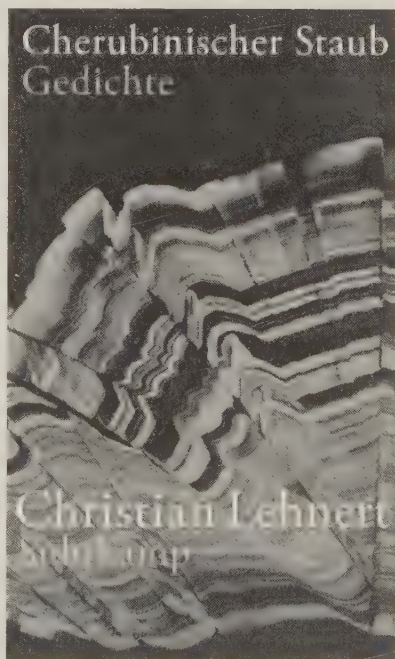
Keywords: Revelation – Christian Theology of Israel – Unity of Scripture – Old Testament – New Testament – De Iudaeis

POETISCHE PNEUMATOLOGIE

Neue Gedichte von Christian Lehnert

Cherubinischer Staub – schon dieser Titel lässt aufhorchen. Cherubim und Seraphim – das sind die himmlischen Heerscharen, die dem Gott Zebaoth ihren Lobgesang darbringen. Das Flügelrauschen der Cherubim begleitet den göttlichen Thronwagen (vgl. Ez 10), die Seraphim singen das *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (vgl. Jes 6), in das die Liturgie der Kirche sich von alters her einzuschwingen versucht. Christian Lehnerts Anzeige des Cherubinischen – soll sie einen Kontrapunkt gegen eine um sich greifende Doxologie-Müdigkeit setzen, will sie das Loben und Preisen als Ausdrucksform neben Bitte, Klage und Anklage neu in Erinnerung rufen und behaupten?

Neben das Cherubinische tritt der Staub, die biblische Chiffre für Vergänglichkeit. Dadurch wird eine Spannung erzeugt. Engel und Staub – wie passt das zusammen? Die Angelologie in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin rechnet unter die Eigenschaften der Engel, dass sie geistige Kreaturen sind, unstofflich, unkörperlich und unvergänglich (*S.th.* I, q. 50f.). Staub hingegen steht für Materie, für Körperlichkeit und Vergänglichkeit. Aber der unter dem Neigungswinkel der Kreatürlichkeit stehende Mensch hat Atem und Stimme, er ist ein Sprachwesen, das die anderen Geschöpfe beim Namen nennen kann. Er kann die Lippen auf tun und andere ansprechen, anrufen, er kann dichten und psalmodieren, ja singen und jubilieren – und durch diese Sprachbewegungen in Sphären vordringen, die über das Irdische hinaus ins Göttliche weisen. Cherubinische Sprachbewegungen eben! Als Pate dafür mag Angelus



Silesius stehen, der Schlesische Bote, der mit bürgerlichem Namen Johannes Scheffler hieß: Barock-Dichter, Theologe und Arzt, Konvertit und Priester, der in seinem *Cherubinischen Wandersmann* Sinnsprüche zusammengestellt hat, die in unzähligen Variationen das Thema der mystischen Einigung der Seele mit Gott durchspielen und feiern. Karl Barth hatte keine Antenne für diese Dichtung – sie würde die «Entgottung Gottes» riskieren, wenn sie kühn die Angst des Schöpfers um sein geliebtes Geschöpf ins Wort brächte. Unwirsch sprach der Basler Theologe von «frommen Unverschämtheiten» (*Kirchliche Dogmatik*, II, 1, 316) und monierte, dass das Büchlein auch noch mit dem *Imprimatur* eines römisch-katholischen Bischofs versehen in die Welt hinausgegangen sei. Nun denn!

Der neue Gedichtband des Dichters und Theologen Christian Lehnert – es ist der siebte – setzt ein mit einem «Wörterbuch der natürlichen Erscheinungen». Wörterbücher braucht, wer eine Sprache lernt oder im richtigen Gebrauch der Wörter noch unsicher ist. Wenn ein Dichter ein Wörterbuch anlegt – noch dazu einer, der so souverän und spielerisch leicht mit Sprache umgehen kann wie Christian Lehnert –, dann könnte das die Antwort auf eine Krise sein, eine Sprachkrise, die der Lord-Chandos-Erfahrung bei Hugo von Hofmannsthal vergleichbar gewesen sein mag, dem bekanntlich die Worte «wie modrige Pilze im Munde zerfallen» sind. *Stille ohne Maß* ist der erste Teil des Gedichtbandes *Cherubinischer Staub* überschrieben. Im Innehalten, im Schweigen werden die Wörter neu gefunden. In Zweizeilern, die jeweils mit Datum und Ort signiert sind, ruft Lehnert Wörter ins Gedächtnis, als wolle er sich nach einem Vertrauensverlust in die Sprache neu vergewissern und, wie er in seiner Wiener Poetikvorlesung ausführte, durch «die pure Benennung, Wortlisten von Dingen, die ich sah und erlebte», den sichereren Umgang mit den Wörtern zurückgewinnen. Das klingt dann so: «Ein Rauhref, abends haucht das Kind auf schwarzes Glas. / So wird der Schwan genannt: die Stille ohne Maß.» Oder so: «Im Spätherbst, Flammenhang, die Sonne wärmt nicht mehr. / So heißt das Eichenlaub: Die Lider werden schwer.» Rhythmus und Reim geben Halt, die flüchtigen Natur-Beobachtungen, die auch Eidechsen, Feuerkäfern und Falken gelten können, werden in alexandrinische Epigramme gegossen. Nach winterlichen Zweizweilern, die Impressionen bei Eis, Frost und Schnee festhalten, kann dann auch Frühlingshaft-Österliches aufkommen: «Die Stare sammeln sich im dünnen Laub der Schlehen. / So heißt der Pfad am Berg: Aus Staub wirst du erstehen.» Die Naturerscheinungen, die so poetisch protokolliert und ein Wörterbuch bilden, schreiten den Zyklus der Jahreszeiten ab und erhalten entsprechende Färbungen.

Schon in seinen letzten Gedichtbänden – *Windzüge* und *Aufkommender Atem* – spielte bei Christian Lehnert das Wortfeld von Wind, Hauch und

Atem eine bedeutende Rolle. Diese poetische Pneumatologie wird in der Sammlung *Cherubinischer Staub* weitergeführt und angereichert. So etwa in dem Epigramm *Sturm*: «Ein dichter Schnee, in mir die Atemnot, so klingt / der GOtt, ein feiner Zweig, der zittert, summt und schwingt.» Aber nicht nur die seismographische Wahrnehmung von Naturvorkommnissen, auch die gesteigerte Selbstbeobachtung kann eine Brücke ins Offene schlagen, wie der Sinnspruch *Puls* zeigen mag: «Der GOtt wird nicht gedacht, im Atem wird ER wahr. / So hebt im Dunkel an, des Nachts, das neue Jahr.» Oder in der Epiphanie des brennenden Dornbuschs, die das Epigramm *Ich bin, der ich bin* (2. Mose 3, 14) aufnimmt: «Wer weiß denn, wer ich bin? SEin Atem sucht den Ort, / wo er begann und geht. So wird der GOtt ein Wort.» Daran aber, dass Atem und Leben zusammengehören, erinnert auch der Doppelvers *Atemgeräusch*: «Denn alle wissen GOtt, die ihren Atem wissen, / die Kühle und den Sog, die Fülle, das Vermissen.»

Der zweite Teil des Bandes ist *Von der Unruhe* überschrieben und greift zu größeren Formen aus. Sonette finden sich hier, Gebete auch, sogar eine Elegie auf den Baal von Palmyra, «den Gott, den niemand mehr glaubt», der nach der Sprengung des Tempels durch den IS in Staub aufgegangen ist. Bemerkenswert auch die Gedichte auf Kaspar, Melchior und Balthasar, die drei Weisen, die aufgebrochen sind, dem Stern zu folgen, ohne zu wissen, wohin sie geführt würden. «Warum er aufbrach?», heißt es da. «Er nannte das ›Mitleid‹. Mit jener Linie / zwischen Himmel und Erde, die wandert ...» Oder: «[...] er sprach nur von ›dem, was ihm fehlte‹, / sich entzog, die Sehnsucht hinüber. Fort, wo kein Laut war, / Wehendes, ununterbrochenes Lauschen, doch ohne Geräusche, / spurlos. Er hatte es satt, daß geschähe nur, was er verstünde.» Ein Fingerzeig auf die *Passionssalven an die leidenden Glieder Christi* darf hier nicht fehlen. Sie sind an die Hände, die Seite, das Herz gerichtet. Nachdem Lehnert in seinem Essay *Korinthische Brocken* die *theologia crucis* des Apostels Paulus eindringlich ausgelotet hat, sind hier Betrachtungen entstanden, die das Zeug hätten, eine aus der Mode geratene Frömmigkeitsform neu zu beleben: Die Passionsandacht. Vielleicht darf man sich in einem der nächsten Bände von Christian Lehnert eine poetische Fortschreibung der vierzehn Stationen der *via crucis* erhoffen.

Die *Baumgespräche*, der dritte und letzte Teil der Sammlung *Cherubinischer Staub*, spielen, ohne dass das direkt gesagt würde, auf Brechts Gedicht *An die Nachgeborenen* an. Darin heißt es: «Was sind das für Zeiten, wo / Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist / Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!» Paul Celan hat darauf geantwortet, Erich Fried auch. Nun Christian Lehnert, der allerdings nur im Modus des Verschweigens auf die Brecht'sche Vorlage eingeht, die ihm vielleicht zu direkt, zu plakativ, zu polternd ist. Seine Gespräche mit Fichten, Buchen und Eschen, in welche Zitate

aus den Werken von Jakob Böhme eingeflochten sind, beschließt Lehnert mit einem Kürzel, das für einen Suhrkamp-Band ganz ungewöhnlich ist, das aber sehr genau die Sinnrichtung seiner Gedichte anzeigt: S.D.G. – *Soli Deo Gloria*.

Jan-Heiner Tück

Christian LEHNERT, *Cherubinischer Staub. Gedichte*,
Suhrkamp: Berlin 2018, 112 S., € 20,00.

Christian LEHNERT, *Teilchen. Cherubinischer Staub. Zur Verwandtschaft von poetischer und religiöser Rede*,
in: Jan-Heiner TÜCK – Tobias MAYER (Hg.), *Nah – und schwer zu fassen. Im Zwischenraum von
Literatur und Religion*, Freiburg i. Br. 2017, 97–120, hier: 103.

KLAUS DEMUS

IN WÄLDERN lebenslang an Sommertagen
aufgesuchte Schattenhallen, drin
nach Vogelruf sich nur die Räume schieden,
Weltorte eigner Einsamkeit: Lichtstrahlen,
moosvergoldend, tauchten in die Tiefen,
hoben Blühh für kurz ins Feuer, blitzten
lichternd aus dem Bach: der ganze Tag
schuf sich im Wald sein Leben – wie im Dom
die Fenster, stundenwechselnd, anders glühn:
den Morgen, Mittag, Nachmittag und Abend
lehrt' der Wald mich kennen – manchmal auch
die Nacht.



Kathedralen der Natur

Selten wurde in deutscher Sprache ein schönerer Hymnus auf den Wald angestimmt als in diesem Gedicht. Es ist vollkommen eins mit der Welt, aus der es kommt und über die es spricht. Als wären Erinnerung und Sehnsucht nichts, was man noch unterscheiden kann. Nirgendwo Erinnerung, die nicht in Sehnsucht mündet, nirgendwo Sehnsucht, die nicht aus Erinnerung hervortritt. Der Wald ein Ort des Angedenkens an die älteste Behausung des Menschen. Und das Waldglück eine Freude der Geborgenheit, tiefster Heimat, der ersten und womöglich letzten Zuflucht des durch sich selbst bedrohten Erdenkinds. Die-

ses Glück war Klaus Demus, dem walderfahrenen Dichter aus Wien, ein Leben lang hold. Die Bilder, Träume und Gesichte, die er von dort empfing, haben in alles ausgestrahlt, was seinen Sinnen je begegnet ist.

Dieses Begegnen war immer ein Aufschauen. Die Griechen nannten den Menschen *Anthropos*, den «Hochschauenden». Auch in diesem Gedicht regiert das Hochschauende, und es regiert zwiefach, visuell und akustisch. «In Wäldern lebenslang an Sommertagen / aufgesuchte Schattenhallen, drin / nach Vogelruf sich nur die Räume schieden» – was für ein elementares Bild für das Wahrnehmen von unsichtbaren Grenzen. Der Wald, ein Klanggewölbe, mehrstöckig, ein einziges Haus aus zusammenhängenden Häusern, durchtönt von Stimmen und Gesang, anders von Kammer zu Kammer, von Geschoß zu Geschoß. Eine eigene Welt des Hörens, und das Hören einer eigenen Welt.

Und dann das Sehen. Der diaphane Innenraum des Waldes. Das Licht kommt aus der Höhe. Die Strahlen brechen herein wie durch die steilen Fenster einer alten Kirche, in der es kühl und schattig ist. Der Wald, eine Kathedrale der Natur, es spielt das Licht mit immer neuen Räumen. Klaus Demus hat über Jahrzehnte hin die Wälder Österreichs durchwandert, er hat auch schon früh den Ort seiner Metapher aufgesucht: die gotischen Dome von Laon und Chartres mit ihren lumineszierenden Glasfenstern. Es gibt ein Gedicht von ihm, das heißt «An den Dichter». Die Anfangsverse lauten: «Aus welchem Wald kommst du / so mit leuchtenden Augen?» Jetzt wissen wir es. In allen Wäldern, und sind sie noch so tief und dunkel, leuchtet das Licht. Und wo ein Schauender sich einpflanzt im Geschauten, dort spricht er mit leuchtenden Augen: «der ganze Tag / schuf sich im Wald sein Leben – wie im Dom / die Fenster, stundenwechselnd, anders glühn: / den Morgen, Mittag, Nachmittag und Abend / lehrt' der Wald mich kennen – manchmal auch / die Nacht.» Die Wälder, Wunderwerke des Luminarismus, Bewahrer der Stille, «Weltorte eigener Einsamkeit», Hüter des Geheimnisses der Erde. Sie sind das Urbild einer Ordnung, die den Einzelnen achtet, doch die Vereinzelung nicht kennt. Ihre besten Schüler sind die Dichter, wo sie vernehmen, was die Dinge wollen, wo sie deuten, was die Dinge sind. Schon immer haben die mythischen Baldachine des Planeten ihre ebenbürtigen Interpreten gefunden. Klaus Demus ist einer von ihnen. Er hat das Glück der Wälder überall besungen, zu allen Jahreszeiten, aus allen Himmelsrichtungen, in allen Farben, in der Ebene und im Gebirge, bei Regen und Sonne, Schnee und Nebel, bei Tag und bei Nacht, unter Wolken und unter Sternen. Sie sind ihm zu selbstleuchtenden Landschaften seines Innern geworden.

Sebastian Kleinschmidt

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

PROF. ACHIM BUCKENMAIER

Cattedra per la Teologia del Popolo di Dio, Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano (achim.buckenmaier@web.de). GND: 124138861.

AHMET CAVULDAK

Monumentenstraße 32a, 10829 Berlin (ahmet.cavuldak@yahoo.de). GND: 1063011604.

HELMUT HOPING

Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br. (helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de). GND: 122671295.

BERND IRLÉNBOHN

Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, D-33098 Paderborn (b.irlenborn@thf-paderborn.de). GND: 121738930.

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT

Käthe-Niederkirchner-Str. 35, D-10407 Berlin (seb.kleinschmidt@me.com). GND: 115678441

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

HANS GEORG MOCKEL

osce@mockel.de

WOLFGANG SCHÄUBLE

Deutscher Bundestag, Presse und Kommunikation, Platz der Republik 1, D-11011 Berlin. GND: 118814311.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

WERNER WEIDENFELD

Centrum für angewandte Politikforschung (CAP), Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München, Maria-Theresia-Str. 21, D-81675 München (werner.weidenfeld@t-online.de). GND: 115571736.

KATHARINA WESTERHORSTMANN

Universität Bonn: Moraltheologisches Seminar, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn (westerhorstmann@uni-bonn.de). GND: 129379883.

INHALT

2018

JANUAR/FEBRUAR: Schuld und Vergebung (Vaterunser IV), 1–104
 MÄRZ/APRIL: Gottesfriede und Weltfriede, 105–212
 MAI/JUNI: Diakonische Kirche in säkularer Gesellschaft, 213–312
 JULI/AUGUST: Essen, 313–441
 SEPTEMBER/OKTOBER: Homo viator, 442–548
 NOVEMBER/DEZEMBER: Europa, 549–655

ALBINUS, Anna: Lorschener Bienensegen	437
BENDER, Hans: Forgive me	51
BENEDIKT XVI. – Arie FOLGER: Briefwechsel, August–September 2018	611
BRACHTENDORF, Johannes: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik	119
BRAULIK, Georg: «Du bist doch unser Vater! «Unser Erlöser von jeher ist dein Name». Wie Israel als Volk um die Vergebung seiner Schuld bittet	4
BROSE, Thomas: Wenn Glaube Geschichte macht. Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen	238
BUCKENMAIER, Achim: Judentum und Einheit beider Testamente im Werk Joseph Ratzingers. Herkunft, Bedeutung, Konkretion	632
BUSCHMEIER, Matthias: Felix culpa. Zur kulturellen Produktivkraft der Schuld	38
CAVULDAK, Ahmet: Europa und der Islam	572
ERNESTI, Jörg: Kirche im Krieg. Benedikt XV. als Mittler des Friedens	144
FEUERSTRÄTER, Reinhard: Lebenswende in der Kirche	250
FISCH, Jörg: Der Krieg und das Vergessen	135
FRANZ, Ansgar: «O du hochheilig Kreuze»	209
FUCHS, Guido: Christliche Rituale des Essens – einst und heute	343
GASSMANN, Michael: «Timidamente (ängstlich)». Ein Leidensüberwindungs-drama: Das Dona nobis pacem in Beethovens Missa solemnis	165
– : Als Schwächling auf die Welt gekommen? Beim Gefühl kennt Simon Strauss keine Kompromisse	435
– : Gott – Erde – Geist. Klassik-Festivals werden zu Foren der Spiritualität	93
GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: «Gottes Unbegreiflichkeit trifft das Herz». Guardianis Theologie des Herzens – Zum 50. Todestag am 1. Oktober 2018	514

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Sein des Guten, Nichtigkeit des Bösen. Zu Josef Piepers 20. Todestag am 6. November 2017	82
GIELE, Gregor: Passantenkirche. Die neue Propstei St. Trinitatis in Leipzig	260
GOMRINGER, Nora: Friedrich Rückerts «Herbsthauch»	102
HALÍK, Tomáš: Katholizität: Plädoyer für eine Kirche mit offenen Rändern	229
HAUKE, Reinhard: Den Verstummten eine Sprache geben. Christliche Sinngebung in Freude und Leid	255
HERZBERG, Stephan: Via in patriam. Das Leben in Ehe und Familie – um des Himmelreiches willen	505
HOPING, Helmut: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum. Bemerkungen aus aktuellem Anlass	618
IRLENBORN, Bernd: Europa als christliches Abendland?	585
– : Was sind sakrale Orte? Skizze einer theologischen Topologie	276
KLEINSCHMIDT, Sebastian: Apologie der Erbsünde. Versuch, ein Dogma zu verstehen	407
– : Klaus Demus, In Wäldern	653
KNOP, Julia: Diakonische Kirche unter den Bedingungen der Diaspora	216
– : Dynamik des Dogmas	542
– : Editorial (Diakonische Kirche in säkularer Gesellschaft)	213
– : Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute. Erfahrungen diakonischer Pastoral in der Diaspora (Dossier)	247
KRANEMANN, Benedikt: Gesellschaft im Katastrophenalarm. Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf öffentliche Trauerfeiern	263
KRONREIF, Franz: Kenosis als Dienst an der Einheit. Chiara Lubich und die «Liturgie des Profanen» – ein Durchblick in Texten	290
KÜHLMANN, Wilhelm: Stephan George, Leo XIII.	545
LANGE, Hartmut / Jan-Heiner TüCK: «Die Kunst kann Bilder erschaffen, die der Religion unerreichbar bleiben ...»	66
LEWITSCHAROFF, Sibylle: Clemens Brentano: «Wenn der lahme Weber träumt, er webe»	310
LÖSER, Werner: Spiritualität – marianisch. Hans Urs von Balthasars Beitrag zu einem Konzept kirchenförmiger Frömmigkeit	175
LUSTIGER, Jean-Marie: Die Gabe des Erbarmens	54
MAIER, Hans: Aufrecht und ohne Falsch: zum Heimgang von Karl Lehmann	273
– : Editorial (Europa)	549
– : Europa – ein katholisches Projekt?	556
– : Gottesfriede und Weltfriede. Editorial	105
– : Krieg und Frieden heute	154

MASSIE, Alban: Augustinus, die Manichäer und das Essen von Fleisch	376
MAYER, Tobias: Trost unseren leeren Herzen. Thomas Hettche son- diert das Wesen der Literatur	206
MENGES, Thomas: «Nehmt, esst! Dies ist mein Leib». Abendmahlsbil- der von Harald Duwe, Dirk Bouts und Gerhard Mevissen	363
METZDORF, Justina C.: «Was ist das?». Das biblische Manna in der geistlichen Exegese der Kirchenväter	333
MOCKEL, Hans Georg: Europa in Konflikten. Die Friedensförderung der OSZE	577
NEUHAUS, Gerd: Ein monumentales Lob des Monotheismus. Anmer- kungen zu Eckhard Nordhofs Buch «Corpora»	534
RAMB, Martin W.: Essen als Befreiung. Die Slow-Food-Bewegung als Vision des guten Lebens	353
RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»	387
SALMANN, Elmar: Das Gebet – selbstverständlich fremd	302
SCHAFFRICK, Matthias: Wer spricht, wenn Benedikt spricht? Über den Verzicht auf Amt und Autorschaft	188
SCHÄUBLE, Wolfgang: Europa semper reformanda est. Politischer Rea- lismus aus der Sicht eines Protestanten	563
SCHMIDINGER, Heinrich: Peter Henrici zum Neunzigsten	170
SCHNEIDER, Michael: Die Kunst eines viatorischen Lebensstils	493
SCHUMACHER, Thomas: Profanes Mahl oder heilige Speise? Eine neu- testamentliche Spurensuche zur Säkularisierung von Verzehrsi- tuationen	324
SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Auf dem Weg in das Land der Verheißung. Das Homo-viator-Motiv aus biblischer Sicht	444
SÖDING, Thomas: Die Versuchung. Zum Sinn der sechsten Bitte im Vaterunser	78
– : Frieden stiften. Die Seligpreisung Jesu (Mt 5, 9)	108
STOLL, Christian: Buchempfehlung Des Kaisers alte Kleider. Zur Repräsentationskultur des Alten Reiches	306
– : Religionswissenschaften und katholische Theologie. Eine Annä- herung an Hans Joas' Vermittlungsversuch im neuen Streit der Fakultäten	417
STUBENRAUCH, Bertram: Sünde – Schuld – Vergebung. Konturen einer Erlösungslehre	29
TÜCK, Jan-Heiner: Editorial (Homo viator)	441
– : (Schuld und Vergebung)	1
– : Gottesmord? Die Paschahomilie des Melito von Sardes	200
– : In Freiheit gebunden. Odysseus am Mastbaum als Modell für den Homo viator	456
– : Poetische Pneumatologie. Neue Gedichte von Christian Lehnert	649

TÜCK, Jan-Heiner: Täter und Opfer Arm in Arm. Zu Hartmut Langes Buch «Die Waldsteinsonate»	59
VORHOLT, Robert: Vergib uns unsere Schuld. Vergebung im Licht des Vaterunsers	19
WAANDERS, Stefan: Europa aneignen. In den Spuren Romano Guardinis	524
WALTER, Peter: Ecclesia peregrinans. Zur heilsgeschichtlichen Sicht von Kirche im Zweiten Vaticanum	472
WEIDENFELD, Werner: Vor historischen Herausforderungen. Zur gegenwärtigen Europapolitik	552
WEISSENBORN, Theodor: Grenze der Sprache, Ende der Welt? Zur Apologie mythischer Rede	195
WESTERHORSTMANN, Katharina: Sexueller Missbrauch in der Kirche und das Konzept der Vulnerabilität. Ursachen, Aufarbeitung, Prävention	598
ZABOROWSKI, Holger: «Essen (und Trinken) hält Leib und Seele zusammen». Vom zwiefachen Hunger des Menschen	315
– : Die Menschlichkeit der Hoffnung. Leben in Wagnis und Zuversicht	482
– : Die Welt der Hände. Ein Lob von Henri Focillons «Lob der Hand»	99
– : Holger: Editorial (Essen)	313